

المنهج العلمى للبحث^(*) من وجهة إسلامية فى نطاق العلوم الاجتماعية ومَهمة المساعِدة الإنسانية



د . إبراهيم عبد الرحمن رجب

مقدمة :

الاسم دون قاعدة علمية تستند إليها ،
ودون ضوابط منهجية تسير الممارسة وفقا
لها .
وفى الواقع فإن حركة «التأصيل
الإسلامى للعلوم الاجتماعية - التى قد
اكتسبت الآن أبعاداً- يمكن اعتبارها ثورة
علمية، حقيقية Scientific Revolution
وفقا للمعايير التى وضعها مؤرخ العلم
الأشهر توماس كون Thomas kuhn^(١)
هى حركة تسعى أولاً وقبل كل شئ إلى
إحلال توجه جديد Paradigm فى النظر
للعلم وللمنهج العلمى للبحث محل المفهوم
التقليدى الوضعى للعلم Science والمنهج
العلمى Scientific Method ، خصوصا
فىما يتصل بدراسة الإنسان والسلوك

قد لا تكون هناك قضية أولى بالاهتمام
وأجدر بالتناول الجاد من جانب المهتمين
بأسلمة العلوم الاجتماعية أو بالتوجيه
الإسلامى للعلوم الاجتماعية أو - إن كنت
تفضل - بالتأصيل الإسلامى للعلوم
الاجتماعية من قضية المنهج العلمى الذى
ينبغى على الباحثين فى تلك العلوم
استخدامه للتوصل إلى معارف محققة يمكن
الاعتماد عليها فى بناء «النظريات العملية»
التي تتصدى لتفسير الظواهر النفسية
والاجتماعية ، أو فى بناء «نظريات الممارسة»
التي تستخدم لتوجيه التدخّل المهنى الذى
يستهدف إحداث تغييرات مرغوبة فى تلك
الظواهر ، فمن المسلم به أنه لا علم بغير
منهج ، كما أنه لا ممارسة مهنية تستحق هذا

(*) بحث مقدم إلى ندوة :

التأصيل الإسلامى للخدمة الاجتماعية ، القاهرة ١٠ - ١٣ أغسطس ١٩٩١ م .

لم تحصل على الاعتراف الكامل من مجتمع العلميين بها ، لا لسبب إلا لجرد أن هذا التوجه الجديد قد أثبت قدرته على تفسير النتائج التي لم يستطع التوجه السائد تفسيرها ، تلك النتائج المناقضة التي يكون الباحثون قد درجوا بشكل روتيني على استبعادها من دائرة الاهتمام «العلمي» بزعم أنها ليست إلا نتائج شاذة وخارجة عن النمط المعتاد Anomalies (دون تفكير جاد في السبب في ذلك) .

ولما كان الباحثون والممارسون في المحيط الاجتماعي في العالم الإسلامي قد تعرضوا طوال حياتهم العلمية - دراسة وممارسة - للمفهوم التقليدي للعلم والمنهج العلمي الذي نما في الغرب في أحضان الفلسفة الوضعية^(٢) Positivism ومشتقاتها الوضعية Logical Positivism والإمبريقية المنطقية Logical Empiricism ، فإن الكثيرين منهم لازالوا لا يستطيعون التصور بإمكان العلم والمنهج العلمي في إطار مختلف عن ذلك التصور التقليدي الذي درجوا عليه ، رغم أنه قد ظهر للكافة الآن قصوره عن التوصل إلى فهم حقيقي للإنسان كما ظهر عجز وتضارب النظريات المستمدة منه في محاولاتها لتفسير سلوكه ككرد أو كعضو في جماعة أو مجتمع . ولقد يبلغ تشرب الباحثين والممارسين بروح ذلك المنظور التقليدي حداً يظنون معه أحياناً أن مجرد مناقشته ونقده يعتبر نوعاً من الهرطقة

البشرى والعلاقات والترتيبات المجتمعية ، ونتيجة لذلك فإن نقد النموذج القديم وتحديد أبعاد التوجه الجديد في النظر إلى طبيعة العلم والمنهج العلمي تحل دون جدال مكان الصدارة في أى مناقشة لقضية التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية .

وقد يصاب البعض بالدهشة مما قد يظنه تجرؤاً على انتقاد ما ثبت واستقر لدى العامة والخاصة (أو على الأقل بعض الخاصة) من فهم لطبيعة العلم والمنهج العلمي ، وخصوصاً إذا ما أخذنا في الاعتبار ما جنته البشرية من ثمار رائعة لتطبيقاتها في حياة الناس مما لا يخفى على أحد ، ولقد وصف توماس كون Kuhn بوضوح شديد أنواع وأسباب المقاومة التي يديها المشتغلون بالبحث العلمي في أى مجال عندما يطلب منهم أن يتحولوا عن ارتباطهم الطويل المدى «بالتوجه العلمي السائد تقليدياً» The Paradiam لكي ينظروا بمجدية في الأدلة والنتائج المناقضة للتوجه التقليدي التي أخذت في التراكم مؤكدة عجزه عن تفسير الحقائق ، وموحية بضرورة التحول إلى التوجه العلمي الجديد الذي تشير الأدلة في اتجاهه ، فليس من اليسير أن يمحول الباحثون - كبشر - عن أطر تصورية أنفقوا العمر في تحصيلها واستيعاب أبعادها ، وارتبطت مكائهم العلمية والعملية بها ، لكي يبدأوا من جديد في محاولة تفهم واستيعاب أطر تصورية جديدة



العلمية التي لا تجوز في حق هذا المنتج الإنساني العظيم الذي كان السبب وراء التقدم التقني (التكنولوجي) الذي يبنى العالم ثماره (وأضراره) اليوم .

ومن هنا قد نلمس لدى بعض الباحثين أو الممارسين شيئاً من المقاومة أو التردد أو التحفظ على فكرة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية ؛ لأنهم يفترضون أن المنهج العلمي التقليدي الذي نجح في العلوم الطبيعية نجاحاً باهراً ، والذي يقوم على استقرار الظواهر الجزئية والمحسوسة وصولاً إلى تعميمات تصدق في كل زمان ومكان (حسب التصور الشائع) بعد ثبوت مطابقتها للواقع الإمبريقي (المحسوس) - يفترضون أو يكادون أن هذا هو النموذج الأمثل الذي لا يمكن أن يطرأ عليه التعديل أو التغيير حتى يرث الله الأرض ومن عليها بعد ما ثبت للعام والخاص من كفاءته ، وأن العلم الحديث لا يجوز أن يخضع لإعادة النظر أو التقويم ، ومن ؟ من جانب الباحثين والممارسين في العالم الإسلامي الذي لم يقدم في عدة القرون الفاتية إسهامات علمية بارزة تؤهله لأن يكون مصدراً لأي دعوة إلى إعادة النظر في المنهج أو النظرية . ويفوت أصحاب هذه التصورات أن يدركوا الحقائق الآتية :-

(١) إن البحث العلمي إنما هو مجرد نشاط إنساني متأثر في نشأته وتطوره وفي صورته الحالية - كغيره من الأنشطة الإنسانية

الأخرى - بالظروف التاريخية والاختيارات الثقافية والقيمية التي تحكم المجتمعات الغربية التي تبلور فيها حتى وصلنا في صورته الحالية ، وأنه بهذا يحتمل ظهور توجهات أخرى منبثقة من نظرات أخرى للكون والحياة ودور الإنسان فيها تختلف عن تلك التي سادت في الحضارة الغربية حتى الآن .. نظرات قد تتطلب إدخال تعديلات جوهرية على تلك النظرة التقليدية خصوصاً عند التعرض بالدراسة للظواهر الإنسانية .

(٢) إن نظريات العلوم السلوكية والاجتماعية ، التي تبلورت في إطار المنهج العلمي التقليدي المستمد من الفلسفات المادية والوضعية التي تسود الفكر في المجتمعات الغربية قد سارت في طريق مسدود ولم تستطع تجاوزه في محاولاتها للتوصل إلى فهم واقعي للنفس الإنسانية والسلوك الفردي والاجتماعي والنظم والترتيبات المجتمعية يشهد بذلك ما تعانيه تلك المجتمعات المتقدمة ذاتها من مآسى إنسانية ومشكلات اجتماعية عميقة يبدو ألا أمل في حلها من خلال المنظور السائد ، وهذا يعطى قدراً كبيراً من المصداقية لقول من قالوا بوجود انحياز خطير في النظرة التقليدية الغربية للعلم والمنهج العلمي ، يتمثل في الاقتصاد على دراسة ما يمكن مشاهدته باستخدام الحواس ، وإغفال أي معارف ذات مصدر غير بشري ، وأن هذا

الأرسطى العقيم إلى سعة الاستقراء القائم على المشاهدة والتحقق باستخدام الحواس ، وليس بمستبعد على المسلمين أن يقوموا مرة أخرى - مستندين إلى ما حباهم الله به من علوم الوحي - بتصحيح مسار الفكر والعلم الإنساني في محيط دراسة الظواهر النفسية والاجتماعية ليعود بعد طول حيرة إلى الطريق الصحيح بعد أن توقف عطاء المسلمين لأسباب وعوامل وظروف لا تخفى (ليس هذا مجال تفصيلها) لعدة قرون .

(٥) إن التأصيل الإسلامى للعلوم الاجتماعية ومناهجها لا يعنى تجاهل ما ثبت صدقه من حقائق علمية Facts وتعميمات إمبريقية ، كما لا يعنى التفريط فى المناهج والأدوات الصحيحة التى استخدمت فى التوصل إليها ، ولكنه يعنى «استكمال» ما ثبت من نقص فيها سواء من حيث التوجه العام للدراسات والبحوث فى المجال الاجتماعى أو من حيث أنواع الظواهر التى تخضع للدراسة . بما يعيد العلوم الاجتماعية عامة إلى جادة الطريق ، وبما يزيد من فاعليتها فى فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية من جهة ، وبما يمدد الطريق من جهة أخرى أمام الممارسين العاملين فى مجالات الخدمة الاجتماعية وغيرها من مهن المساعدة الإنسانية Helping Professions لبناء ممارساتهم على ما يصلح لمجتمعاتهم (بل ويصلح لكل الناس لو كانوا يعلمون) من

التجاهل للمعارف المتنزل بها الوحي هو السبب الأساسى فى ذلك القصور والعجز الذى تعاني منه العلوم الاجتماعية ، وأنه لن يمكن التوصل إلى فهم حقيقى متكامل للإنسان إلا بالرجوع إلى ما علمه إياه خالقه إضافة إلى ما أعطاه القدرة على دراسته واستخلاص أحكام حوله .

(٣) إن النجاحات التى حققها المنهج العلمى التقليدى قد كانت أساسا فى محيط العلوم الطبيعية ، وأن المادة المدروسة Subject - Matter أو الظواهر التى تنصب عليها الدراسة فى العلوم الاجتماعية تختلف عنها فى العلوم الطبيعية ، ولقد كان هذا يتطلب إعادة نظر جذرية منذ زمن بعيد فى الافتراضات الضمنية التى قام عليها المنهج فى العلوم الطبيعية حتى يصبح ملائما للدراسات الاجتماعية - لولا الأمل المفرط فى إمكانية تحقيق نفس النوع من الفاعلية والنجاح الذى حققته تلك العلوم من جهة ، لولا الحرص على إظهار العلوم الاجتماعية بمظهر العلوم المنضبطة Exact Sciences لتحقيق نفس المكانة العلمية الرفيعة لتلك العلوم للمشتغلين بالعلوم الاجتماعية من جهة أخرى .

(٤) لقد كان المسلمون أصحاب الريادة فى ظهور المنهج العلمى التجريبي فى دراسة الظواهر الطبيعية فى الماضى ، وكانوا من أهم أسباب استنقاذ الحضارة الغربية من ضيق الدائرة المغلقة للقياس الصورى



قاعدة علمية صحيحة غير مبتورة أو مختزلة .

وستعرض في هذه الدراسة تفصيلا للقضايا التي أجملناها في النقاط السابقة ، حيث نحاول في الجزء الأول استجلاء الأصول التاريخية والثقافية للمنهج العلمي بصورته الراهنة ، مع بيان جوانب القصور في المنهج العلمي التقليدي المستخدم الآن في دراسة الظواهر النفسية والاجتماعية ، ثم توضيح ما يتعين عمله لمواجهة ذلك القصور ، وانتقل في الجزء الثاني من الدراسة إلى توصيف للمنهج العلمي لدراسة الظواهر النفسية والاجتماعية من منظور الإسلام الذي نرى أنه هو السبيل لإنقاذ العلوم الاجتماعية من أزمتها الراهنة ، حيث نشرح الأبعاد التفصيلية للكيفية التي يتم من خلالها إيجاد التكامل الصحيح بين ما هو مستمد من الوحي وما هو مستمد من المشاهدات الإمبريقية .

ونود أن نوضح هنا أن هذه الدراسة وإن كانت تركز على العلوم الاجتماعية ومهن المساعدة الإنسانية كما جاء في عنوان الدراسة إلا أننا أكثر اهتماما فيما يتصل بـ«العلوم الاجتماعية» أو «السلوكية» على نطاق اهتمام علم النفس وعلم الاجتماع بصفة أساسية ، كما أننا أكثر اهتماما فيما يتصل بـ«مهن المساعدة الإنسانية» بالعلاج النفسي وبصفة أخص بالخدمة الاجتماعية ، ومرجع هذا الاهتمام يكمن في أن تلك

«العلوم» تعرض أساسا لذلك المدى من الظواهر الذي ينصب تدخل مهنة الخدمة الاجتماعية عليه بهدف إحداث تغييرات مرغوبة فيه ، انطلاقا من النسق القيمي للمهنة ذاتها من جهة ، وللمجتمعات التي تمارس فيها المهنة من جهة أخرى . وإذا فإنا نود أن يكون مفهوما أن الخدمة الاجتماعية إذ تعتمد في قاعدتها المعرفية Knowledge Base^(٣) على نتائج تلك «العلوم» (وعلى غيرها من العلوم الاجتماعية) لتدرك أن فاعليتها في تحقيق أهدافها المهنية تعتمد إلى حد كبير على درجة صدق تلك العلوم وأصالتها ، ليس فقط في وصف تفسير الظواهر النفسية والاجتماعية التي تخصصت في البحث فيها ، وإنما أساسا على درجة عمق «فهمها وفقهها» لتلك الظواهر ، ومن هنا نشأ اهتمامنا بالتعرض لقضايا العلم الاجتماعي ومناهجه . ومن جهة أخرى فلقد أثرت تلك العلوم بتوجهاتها ومناهجها على إدراك الممارسين لمهنة المساعدة الإنسانية ومخصوصا مهنة الخدمة الاجتماعية لحقيقة مكان وطبيعة القاعدة القمية Value Base للمهنة ، ذلك أنه على الرغم من وضوح الفرق بين علم النفس أو علم الاجتماع اللذين يتميزان إلى جنس العلم Science من جهة وبين الخدمة الاجتماعية التي تنتمي إلى جنس التقنية Technology من جهة أخرى على الوجه الذي بينه تفصيلا منذ فترة من

وجهة نظر إسلامية، في العنوان بدلا من العبارة الأصلية «من منظور الإسلام» التي كنت أراها أكثر وضوحا في التعبير عن اتجاه الدراسة. ولكنني تجنبت لما قد يوحي به من ادعاء بأن الاتجاه الذي سلكه كاتب هذه السطور هو المنظور «الوحيد» المنطلق من تراث الإسلام؛ ولكنني على يقين بأن السنوات القليلة القادمة ستشهد - بفضل الله سبحانه وتعالى - تحولا من التركيز على الألفاظ إلى التركيز على «المفهوم» مما تقتضيه معه أشكال الحساسية أو التحرج. ، ويكون الحكم فيه للمحتوى أكثر من التوقف عند الألفاظ.

الفصل الأول

أصول المنهج العلمى المعاصر

المبحث الأول: مفهوم العلم

والمنهج العلمى

جاء في لسان العرب أن «العلم» نقيض الجهل، وأن العلم هو المعرفة^(١)، أما الجرجاني فقد ذكر في كتاب التعريفات^(٢) أن العلم هو «الاعتقاد الجازم للطابق للواقع» وأضاف أنه «قيل: العلم وصول النفس إلى معنى الشيء»، وقد عرف الراغب الأصفهاني^(٣) العلم بأنه «إدراك الشيء بحقيقته»، كما عقد مقارنة بينه وبين «الحكمة» التي ذكر أنها «اسم لكل علم حسن وعمل صالح.. بالعمل فيما هو غاية المراد من الإنسان»، ويضيف الزرنوجي^(٤) أنه «إنما شُرف العلم لكونه

لوقت إيرنست جرينود^(٥)، ذلك الفرق الذى تترتب عليه اختلافات جوهرية في نظرة كل منهما للقيم، ولدرجة التأثير بالتفضيلات المجتمعية، إلا أننا نجد أن بعض الممارسين في بلادنا يضيفون على الممارسات المهنية المستفادة من مجتمعات أخرى تختلف عن مجتمعاتنا الإسلامية في ثقافتها وقيمها اختلافا كبيرا نوعا من العمومية أو العالمية التي يفترضها نموذج «العلم» التقليدي، والتي هي الآن موضع تساؤل شديد، ومن هنا فإن مناقشة القضايا المتصلة بالعلم والقيم والأطر الثقافية تكون ذات أهمية خاصة للوصول إلى درجة أكثر من الوضوح فيما يتصل بفلسفة الخدمة الاجتماعية في المجتمعات الإسلامية.

ولقد يكون من الملائم هنا أن نشير إلى أننا نستخدم اصطلاح «العلوم الاجتماعية» في هذا البحث لنشير به إلى ما يطلق عليه أحيانا «العلوم السلوكية» أو «العلوم الإنسانية» بدرجات مختلفة من التداخل بينهما على ما هو معروف من خلاف في الكتابات العلمية حول هذه الموضوعات^(٦) ولكن تركيزنا سيكون منصبا بصفة أساسية كما ذكرنا على علم النفس وعلم الاجتماع لما لتلك العلوم من أهمية خاصة باعتبار أنها تقدم «القاعدة العلمية» التي تستند إليها مهن المساعدة الإنسانية وخصوصا الخدمة الاجتماعية.

وأخيراً فقد آثرت استخدام تعبير «من



نلاحظ أن العلم Science قد أصبح ينظر إليه من زاوية أكثر تحديداً - أو على الأصح أكثر محدودة - بكثير عن الصورة التي وجدناها عند المسلمين .

لقد اختار الدكتور عبد الباسط حسن - بعد أن استعرض عددا من التعريفات المستخدمة في الكتابات الغربية - التعريف التالي للعلم ^(١١) : «العلم هو المعرفة المصنفة التي تم التوصل إليها باتباع قواعد المنهج العلمي الصحيح مصاغة في قوانين عامة للظواهر الفردية المتفرقة» ثم أكد على أن العلم «منهج» أكثر مما هو مادة للبحث ، وأوضح أن العلم يقوم على الاستقراء Induction الذي يعتمد على الملاحظة ووضع الفروض وإجراء التجارب للتحقق من صحة الفروض وصولاً إلى القوانين والنظريات العامة ، مؤكداً في موضع آخر أن العلم «لا يستمد حقائقه إلا من الملاحظة الحسية المباشرة» .

أما عن المنهج العلمي Scientific Method فإننا نجد أن قاموس وبستر ^(١٢) يعرفه بشكل يتفق إلى حد كبير مع التعريف السابق «للاستقراء» حيث يقرر أنه «منهج للبحث يتمثل في تحديد المشكلة وجمع البيانات ووضع الفروض والتحقق الإمبريقي Empirical من صحتها» .

أما القاموس الحديث لعلم الاجتماع فيعرف المنهج العلمي بأنه «عملية يتم في إطارها بناء كيان من المعرفة العلمية من

وسيلة إلى البر والتقوى الذي به يستحق الكرامة عند الله تعالى والسعادة الأبدية» كما ينقل عن أبي حنيفة النعمان قوله : «ما العلم إلا للعمل به ، والعمل به ترك العاجل للآجل» . هذا هو مفهوم العلم عند المسلمين ونلاحظ أنه يتضمن العناصر الآتية :

١ - السعى «المخلص الجاد» للوصول إلى الحقيقة بمعناها الشامل لكل ما في الوجود أو ما وراء الوجود (أو المعارف الناتجة عن ذلك السعى) .. إخلاصاً تصور معه أن الباحث المسلم يسعى للوصول إلى ما يشبه الاتحاد أو الاقتراب الوثيق بين ذاته العارفة وبين موضوع بحثه .

٢ - الهدف من هذا السعى هو «العمل» بمقتضى المعرفة «المطابقة للواقع» (في قول الجرجاني) لتحقيق الرسالة التي من أجلها خلق الإنسان ، ألا وهي الوصول إلى إرضاء الخالق سبحانه ، وتحقيق السعادة في الحياة الآخرة مع الاستفادة بالنتائج الحسنة للعلم في تدبير شئون الحياة الدنيا بطبيعة الحال ، ولكن على الوجه الذي يرضى الله سبحانه وتعالى أيضاً .

فإذا انتقلنا من نظرة المسلمين للعلم لكي نستطلع تصور الحضارة الغربية له - أو بشكل أكثر دقة ... إذا تفحصنا نموذج العلم «كما بلورته الحضارة الأوربية الحديثة» على حد تعبير جيروم رافيتز ^(١٣) . وهو النموذج السائد في عالمنا اليوم فإننا سوف

الاستقراء الذى يبدأ من الحالات «الجزئية»
توصلا إلى القوانين العامة .

ومعنى ذلك أن موضوعات الدراسة
التي تتصل بالقطاعات الأخرى من الظواهر
التي تخرج عن نطاق المشاهدة الحسية أو
تلك التي تتصل بعالم التفضيلات والقيم -
مهما كانت أهميتها لحياة الناس أو
سعادتهم - مستبعدة عند علماء العصر
الحديث من نطاق الدراسة «العلمية» ،
وكان عالم المحسوسات وحده هو الذى له
وجود حقيقى ، أو على الأقل وكان عالم
المحسوسات لا يتأثر إطلاقا بما وراء الحس
(كالروح مثلا) ، أما بالنسبة لمناهج البحث
ومصادر المعرفة فإننا نجد أنه قد تم استبعاد
الوحي استبعادا تاما كمصدر للمعرفة ،
وبطبيعة الحال فقد ترتب على هذه
الاختيارات المحددة نتائج هامة تتمثل أساسا
فى التقدم العظيم «للعلوم الطبيعية» التي
تعرض لدراسة ظواهر محسوسة ، ولى
العكس الدريع لى محيط العلوم السلوكية
والاجتماعية التي تعرض بطبيعتها لعالم
الإنسان ككائن حى عاقل ذى وعى
Consciousness بذاته وبما حوله بما لا
يدرك مباشرة بالحواس .

ولنا أن نتساءل الآن عن الأسباب
والظروف التي أدت إلى صياغة العلم
الحديث على هذا الوجه الخاص جدا ، وأن
نحاول أن نتبين ما إذا كان هذا النموذج
التقليدى للعلم هو النموذج النهائى الناضج

خلال الملاحظة والتجريب والتصميم
والتحقق وهو مبنى على افتراض أن المعرفة
العلمية لابد أن تكون مبنية على الخبرات
المدركة عن طريق الحواس ، وأن أى عبارة
تتصل بالظواهر الطبيعية لا يمكن قبولها على
أنها صحيحة أو ذات معنى إلا إذا كان يمكن
التحقيق من صدقها إمبيريقيا .. ولكن
بالرغم من أن المنهج العلمى يعتمد على جمع
الحقائق الإمبيريقية (المستمدة من المدركات
الحسية) فإنه يتجاوز ذلك ، فالحقائق
وحدها لا تكوّن علما ، وحتى يكون لها
أى معنى فلا بد من ترتيبها بطريقة ما
وتحليلها وإصدار التعميمات المنطلقة منها
وربطها بالحقائق الأخرى . ومن هنا فإن
بناء النظريات يعتبر أحد المكونات الحيوية
للمنهج العلمى ، فالإطار النظرى يمدنا
بالوسائل اللازمة لتنظيم الملاحظات
الإمبيريقية وتفسيرها وربطها بما توصل إليه
الباحثون من قبل من نتائج^(١٣) .

وبمقارنة هذا المفهوم الأورفى الحديث
بالمفهوم الإسلامى للعلم فإننا نلاحظ
بوضوح أن المفهوم الحديث قد قلص
بشكل كبير من مهام العلم وهويته سواء
من حيث موضوعات الدراسة أو من حيث
المنهج ، فلقد أصبح العلم مقتصرًا على
دراسة ما يعرف بالواقع المحسوس أو
الإمبيريقى Empirical Reality أى
الظواهر التي يمكن مشاهدتها بالحواس ، أما
عن المنهج فإنه يركز بصفة أساسية على

متصلة ومتراكمة من الانتصارات العظيمة التي حققتها المعرفة ضد الجهل والخرافة ، وأنه قد ترتب على التطبيق العمل لتلك الانتصارات لإثراء كبير في حياة البشرية ثم يعود المؤلف بعد ذلك ليقرر أن مؤرخي العلم الآن يعيدون النظر في هذا التصور المبسط القديم في ضوء ما تكشف لهم أعمق من «أن العلم يواجه مشكلات أخلاقية (أدبية) في داخله ، إضافة إلى وجود قوى خارجية تضغط على العلم وتؤثر على تطوره من خارج ، ثم إن هناك أيضا المخاطر المترتبة على التغير التكنولوجي الذي لا ضابط له» .

ويقرر جيروم رافيتز مؤلف المقال أن مؤرخ العلم سرعان ما يتبين له أن فكرة «العلم» بالصورة التي تعلمها خلال دراسته ليست إلا واحدة فقط من بين عدد من «التصورات الممكنة» للعلم ، وأن هذه الصورة التي نعرفها ليست إلا نتاجا لظروف مؤقتة (أو عارضة) ، وأن المؤرخ كلما ازداد تعمقه في دراسة جذور العلم الأوربي الحديث كلما ازدادت الصعوبات التي تواجهه عندما يحاول الفصل بين ما يعتبر اتجاهات علمية ونتائج محققة واقعية من جانب وبين ما يبدو له غير علمي وغير محقق من جانب آخر ، وينتهي من ذلك إلى القول بأننا ينبغي أن ننظر إلى علمنا (الحديث) على أنه أحد مراحل عملية مستمرة من التطور .

الذي يستطيع حقا أن يوصلنا إلى معرفة متكاملة ومحقة بالإنسان والمجتمع البشري ، أو أنه مجرد شكل من الأشكال الممكنة للبحث عن الحقيقة نشأت استجابة لظروف مكانية وزمانية خاصة جدا ، مما يترتب عليه الجزم بأن خروج العلوم الاجتماعية من ورطتها الحالية يتطلب ما يمكن اعتباره «ثورة علمية» في المنهج العلمي المستخدم لدراسة الظواهر الإنسانية - على الأقل من المنظور الإسلامي .

إننا لن نخب عن تلك الأسئلة بتأكيدات أو مزاعم من عندنا ، ولكننا سنتوقف عند ما قاله الثقات المختصون في تاريخ العلم وفلسفة العلم الحديث ممن ينتمون هم أنفسهم إلى التيار السائد في الحضارة الغربية المعاصرة ، والذين بدأت تتكشف أمامهم بعض الحقائق التي تستند إليها هذه الدراسة .

المبحث الثاني الأصول التاريخية والثقافية للمنهج العلمي الحديث

تقول دائرة المعارف البريطانية في المقال المتخصص الذي أوردته حول^(١٤) موضوع «تاريخ العلم» والذي يستعرض فيها مؤلفه أحدث ما توصل إليه الباحثون في هذا الموضوع :

«إن مؤرخي العلم كانوا حتى وقت قريب ينظرون لتاريخ العلم على أنه سلسلة

ويقدم رافيتز الدليل التاريخي الناصع على صحة ما ذكر من خلال تتبع المنظم للحقب التاريخية المختلفة واصفاً للصورة التي اتخذها العلم في كل عصر منها ، ومجلا العوامل التي ساعدت على تشكيل تلك الصورة ، حتى ينتهى إلى الصورة الأخيرة «للعلم» الحديث بالمعنى المتداول بيننا الآن .

وسنحاول في هذا البحث أن نتبع مع رافيتز وغيره ممن كتبوا حول هذه القضية الحيوية من علماء الحضارة الغربية أنفسهم للتحويلات والمراحل التي مر بها العلم منذ كان جنينا في رحم الفلسفة إلى أن وصل إلى صورته الفتية الحالية ، مبينين الظروف التي أحاطت بتلك التحويلات ، حتى يتبين للباحث المسلم حقيقة النهج العلمى المعاصر ، وأنه ليس بذلك المنتج النهائى الصادق بذاته الذى لا يحتمل التعديل ولا يخضع للنقد ، بل يتضح له أنه إسهام «بشرى» بكل ما يحتمله هذا التعبير من عظمة وضعف فى آن واحد ، بما يسوغ لنا أن نستفيد من جوانب القوة والحق فيه ، فنحن أولى بالوقوف عند الحق من غيرنا ، وأن نقوم بأمانة النقد والإصلاح لنواحى الضعف فيه ، ونحن أولى مرة أخرى من غيرنا بأن تكون لدينا الشجاعة الأدبية والرغبة فى الإصلاح دون مصلحة ذاتية ودون مراعاة للخلق - بل مراعاة فى الأمر كله لوجه الحق وما يرضى الرب سبحانه .

فإذا بدأنا رحلتنا بالعصور الوسطى من

أوروبا (والتي تمتد فيها بين القرن الرابع أو الخامس الميلادى إلى القرن الثالث عشر الميلادى) فإننا لن نجد تراثا علميا يستحق الذكر إلا فى نهاية تلك الحقبة ، حيث يذكرنا جيروم رافيتز أن أوروبا ظلت سادرة حتى عام ١٠٠٠ الميلادى فيما يعرف بالعصور المظلمة Dark Ages التى كادت تكون - حسب تعبيره - خلوا من كل علم وفكر ، إلى أن بدأ شيء من النهوض فى القرن الثانى عشر الميلادى يرجع كما ذكر إلى «الاحتكاك بالحضارة الإسلامية الأرقى فى أسبانيا وفلسطين ، وإلى نمو المدن التى تضم طبقة من الأغنياء المتعلمين» ، ويضيف بعد ذلك قوله «إن الحضارة الإسلامية تعتبر أكثر الحضارات صلة بالعلم الأوربى .. لقد صادفت عصور ازدهار الإسلام عصر انحطاط الثقافة الأوربية الغربية ... ولم يبدأ القرن العاشر الميلادى حتى كانت اللغة العربية هى لغة العلماء لدى الشعوب التى تعيش فيما بين بلاد فارس وأسبانيا ، حيث جلب الغالبون العرب بصفة عامة معهم السلام والازدهار للدول التى استوطنتوها ... وقد شهد القرن الثانى عشر الميلادى برنامجا هائلا لترجمة الكتب من اللغة العربية إلى اللاتينية بدأت بكتب التنجيم والسحر ثم بكتب الطب وأخيرا بكتب الفلسفة والعلم»^(١٥) ، ويلاحظ هنا أنه لم يكن يوجد حتى ذلك الوقت تمايز أو فصل واضح بين الفلسفة والعلم بمعناه المستخدم اليوم .

القديس توماس الأكويني (المتوفى ١٢٧٤) فإنه قد شارك أستاذه في تقدير الفلاسفة القدماء خصوصاً أرسطو وكذلك في تقدير المفكرين العرب واليهود والأقرب عهداً «ولكنه كان أكثر أصالة وإبداعاً من أستاذه وكان يرحب بالحقيقة حيناً وجدها ويستخدمها لإثراء الفكر المسيحي، فكان يرى أنه لا يمكن أن يكون هناك تناقض بين العقل والنقل لأن لهما جميعاً نفس المصدر الإلهي»، وبصفة عامة فإنه يمكن القول بأن «فلسفة العصور الوسطى قد استمر توجيهها دينياً.... حيث كانت وسيلة لإلقاء الضوء على حقائق العقيدة وأسرارها»^(١٧).

ولقد كان من نتائج بزوغ الاهتمام الكبير بفهم الطبيعة وإدراك أسرارها من جهة، وباستخدام النظر والملاحظة وإجراء التجارب بدلاً من مجرد الاقتصار على القياس الصوري الأرسطي من جهة أخرى ظهور ما سمي بعصر النهضة الأوروبية Renaissance (القرن ١٥ - ١٧م) الذي تميز بثورة علمية كبرى في مختلف ميادين العلم على أيدي أمثال ليوناردو دافنشي وكوبرنيكوس وجاليليو وكبلر وفيزاليوس وهارفي، كما تميز بثورة موازية في مناهج البحث العلمي والفلسفي على أيدي أمثال فرانسيس بيكون وديكارت، وقد ترتب على جهود هؤلاء التوصل إلى نظرة واقعية جديدة للعالم الذي نعيش فيه اختلفت عما كانت الكنيسة تؤمن به وتفسر به آيات

ويوضح ألبرت ليفي في مقاله الهام عن «تاريخ الفلسفة الغربية» في دائرة المعارف البريطانية أن ترجمة المؤلفات الفلسفية والعلمية ذات الأصول اليونانية والعربية قد خلقت «انفجاراً في المعرفة» في غرب أوروبا في تلك الفترة، ويضرب مثلاً بابن سينا الذي يذكر أنه كان له «تأثير غير عادي على مفكرى العصر المدرسي» (أواخر العصور الوسطى: القرن الثاني عشر إلى الرابع عشر الميلادي) خصوصاً في توضيحه لآراء أرسطو الفلسفية وفي إضافاته في محيط علم النفس والمنطق والفلسفة الطبيعية (ما يعادل العلوم الطبيعية اليوم) حتى إن كتابه القانون في الطب قد ظل حجة في الموضوع حتى العصر الحديث، ويبين المؤلف أن تلك الكتابات اليونانية والعربية قد كان لها تأثير مباشر على جامعة أكسفورد من خلال رئيسها روبرت جروستست Robert Crossteste (المتوفى عام ١٢٥٣م) أما تلميذه روجر بيكون (المتوفى ١٢٩٢م) فقد ساعدت كتاباته على انتشار اصطلاح «العلوم التجريبية»^(١٨).

ولقد كان ألبرتوس ماجنوس (المتوفى ١٢٨٠م) من «أوائل من أدركوا القيمة الحقيقية للكتابات العلمية والفلسفية اليونانية والعربية التي ترجمت حديثاً في تلك الفترة، حتى إنه قام بإدراج كل ما رآه ذا قيمة منها في كتاباته الموسوعية، كما تولى مهمة تعليمه لمعاصريه»، أما تلميذه الأشهر

«الحواس» كأساس للمعرفة العلمية الحقة ؛ لأن ذلك يعطى الإنسان قيمته وحرية (بل ويبالغ في ذلك أيا مبالغة) من جهة كما يقلل من قيمة المصادر الإلهية إلى أقصى حد من جهة أخرى .

يقول البرت ليفي^(١٨) إن «عصر النهضة قد أعلن التمرد على حكم الدين ، ومن هنا كانت الثورة ضد الكنيسة ، وضد السلطة ، وضد الفكر المدرسى (المسيحى) ، وضد أرسطو ، وازدهار اهتمام مفاجئ بالمشكلات التى تدور حول الإنسان والطبيعة والمجتمع البشرى ، كما يضيف رافيتز أن عصر النهضة «أصبح ينظر للطبيعة نظرة خالية من أى خصائص روحية أو بشرية ... بل تجب دراستها بتعلل وبطريقة غير شخصية Impersonal باستخدام الخبرة الحسية والعقل » ... ولم ينته القرن السابع عشر إلا وكانت البيئة الثقافية فى أوروبا - بما فيها العلم - قد اتخذت طريقها بقوة فى اتجاه العلمانية الكاملة^(١٩) .

ولقد كان للسور فرانسيس بيكون - الذى يعتبر أبا العلم الحديث - دور بارز فى توجيه العلم فى اتجاه الاقتصار على الخبرة الحسية ، فلقد أراد الرجل أن يضع برنامجا جديدا شاملا لتقدم المعرفة وإصلاح المنهج العلمى وذلك من خلال «اعتبار الحقائق التى يتم مشاهدتها بالحواس (Empirical) هى نقطة البداية لكل علم ، مع الاعتماد على

الإنجيل ، فبدأ صراع عنيف ومرير بين الكنيسة كمؤسسة ذات سطوة دينية وسياسية كبرى من جانب وبين العديدين من العلماء الذين توصلوا إلى نتائج مبنية على ملاحظاتهم الحسية وتجاربهم العلمية من جهة أخرى ، وقد قامت الكنيسة فى إطار ذلك الصراع بمعاينة أولئك العلماء بشدة وعنف بالغين ، وقامت محاكم التفتيش بدورها المشعوم فى التنكيل بهم بالصورة التى تحفل الكتابات التاريخية بأخبارها ، وإذا كان هذا التعنت والعنف البالغان اللذان أصبا رجال الفكر والعلم قد أجبرا بعضهم على السكوت فترة أو حملا الآخرين على إخفاء آرائهم تحسبا من نفس المصير فترة أخرى ، فإنه كان من المحتوم أن تنتصر الحقائق الواقعية الناصعة على التأكيدات الكنسية المخالفة للواقع المحسوس مهما كانت سلطة من يروجون لها ، ولقد كان الحصار المر لهذا كله فى النهاية أن الفكر فى عصر النهضة قد اتسم بنزعة معادية للسلطة الدينية كما اتسم برغبة جامحة فى الخلاص بكل طريقة ممكنة من الخضوع للقيادة الفكرية والعلمية لتلك السلطة الدينية ، ومن هنا فلم يكن هناك مفر من إعطاء اهتمام خاص لأى مصدر آخر للحقيقة يكون بديلا عن السلطة الدينية للكنيسة ، وكلما كان هذا المصدر مؤديا إلى معارف معارضة أو منازعة لتلك السلطة كلما كان ذلك أفضل ، ولم يكن هناك أفضل من التركيز على «الخبرة» الإنسانية واستخدام

التالية يشهد بالمدى الذى وصل إليه الحسيون (الإمبيريقيون) خصوصاً في تطرفهم في اتجاه عدم الاعتداد إلا بالخبرة والملاحظة الحسية كأساس لكل علم - بل ولكل معرفة !! ولكن الذى يهنا أن تؤكد عليه الآن هو أن كلا من الاتجاهين كان يمثل محاولة مستميتة من جانب رجال العلم والفكر للتوصل إلى إيجاد - وإثبات مشروعية - طرق أخرى للوصول إلى معرفة صحيحة بخلاف «الوحى» الذى احتكر التحكم فى فهمه وتفسيره رجال الكنيسة المسيحية وأرادوا فرضه كرها على العلماء على الوجه الذى دونوه فى كتبهم المقدسة وفى تفسيراتهم لتلك الكتب مدعين فى موقفهم بالقوة القهرية للدولة وبالسيطرة الأدبية على عقول الدهماء دون سند من الواقع أو العقل ، ويبدو أن رجال العلم الوليد قد وجدوا ضالهم فيما قدمته الحضارة الإسلامية من استخدام للملاحظة والتجريب والعقل والمنطق فى الوصول إلى الحقيقة ، يشهد بذلك ما قاله رافيتز فى مجال توضيحه «لطبيعة العلم الأوروبى» حيث يقول : «يمكن تفسير الشخصية المميزة للعلم الأوروبى فى ضوء الظروف التى عمل فى نطاقها العلماء فى هاتين المرحلتين المتعاقبتين (عصر النهضة - عصر التنوير) ، وفى ضوء المادة والأدوات التى ورثوها ، والتى تشمل للبدأ الأساسى المتمثل فى أن معرفة العالم الطبيعى إنما تكون من خلال حجج يمكن البرهنة عليها

النظريات فقط فى الحدود التى يمكن اشتقاقها من تلك الحقائق»^(٢٠) ومن هنا فقد أصبح ينظر لبيكون على أنه أيضاً أبو الاتجاه «الحسى» Empiricism أى المتطرف فى الإمبيريقية وذلك بسبب إصراره الذى لا يلين على اعتبار الخبرة المستمدة من الملاحظة الحسية هى المصدر الصحيح «الوحيد» للمعرفة .

ويقابل يكون على الطرف الآخر (الذى يقلل من شأن الحس) رينيه ديكارت الذى يعتبر أباً للاتجاه العقلانى Rationalism ، والذى رأى أن العلوم الطبيعية ينهى أن تؤسس على معيار اليقين المطلق ، وأن «المعايير النهائية لصدق الأفكار وصحتها هى الوضوح والدقة وامتناع التناقض .. وأن الفهم أرقى بشكل كبير من معطيات الحس .. وأن العقل البشرى فقط هو الذى يستطيع الحكم على العلم بالصدق»^(٢١)

ورغم أن أى مناقشة جادة للمنهج العلمى - كما يقول ليفى^(٢٢) - تتضمن بالضرورة بعداً حسياً إمبيريقياً Empirical وبعداً رياضياً عقلانياً Rational وأنه ليس هناك ما يدعو للصراع بين هذين البعدين الرئيسيين ، إلا أن كلا منهما يمثل قطباً مغايراً يسهل التطرف فى تقدير مكانته مع التقليل من أهمية القطب الآخر أو استبعاده (فى الحالات الشديدة التطرف) ، وكما سنرى فيما بعد فإن تاريخ العلم فى العصور

والإمبريقيين من جانب والعقلانيين من جانب آخر ، وكان الإمبريقيون دائما أكثر ميلا للتطرف في الاعتماد على معطيات الحس والثقة بها وأكبر قدرة على اجتذاب الأنصار ، فوجدنا دافيد هيوم يتابع جون لوك في نظريته «النفسية» للمعرفة فقرر أن «الأصل في المعرفة هو الانطباعات الحسية» . ولكنه تجاوز ذلك إلى القول بأن العلاقات التي يصل إليها العقل «مثل علاقات التشابه والتقارب والسببية .. ليست ذات صدق ذاتي داخلي ولكنها مجرد نتيجة لعادات عقلية لا نستطيع تفسيرها» ، وقد رتب على ذلك أن مبدأ العلية الذي تستند إليه كل معرفة لا يشير إلى علاقات ضرورية بين الأشياء وإنما هو ببساطة أمر يعرض للعقل بسبب الترابط الدائم بين الأشياء في عقول الناس ، وفوق ذلك فإن العقل نفسه هو أبعد شيء عن أن يكون قوة مستقلة ، فهو عبارة عن «ربطة من المدركات» **A Bundle of Perceptions** دون وحدة أو ترابط ، ومن هنا فإن هيوم يكون قد أنكر من جهة وجود نظام في الطبيعة (وإنما مجرد انطباعات حسية متفرقة) كما أنكر وجود ذات مدركة ذات وحدة أو تماسك من جهة أخرى .^(٢٥)

وقد حاول عما نويل كانط التوفيق بين الاتجاهين الحسي والعقلاني من خلال فلسفته النقدية التي تقرر أن المدركات الحسية وحدها لا يمكن أن توصلنا إلى

Demonstrative Argument ، وهو مبدأ تحقق أولا في الحضارة اليونانية ثم التقطته الحضارة الإسلامية وحدها دون أى حضارة أخرى^(٢٣)

وإذا كان عصر النهضة قد أفلح في وضع حجر الأساس لمعرفة علمية لا تستند إلى سلطة رجال الدين المسيحي مبنية على مشاهدات الحواس - في إطار النزعة الحسية الإمبريقية - وعلى عمل العقل - في إطار النزعة العقلانية - فإن عصر التنوير Enlightenment (القرن ١٨ الميلادي) قد «أدخل العلم في مجال السياسة لأول مرة .. وتمثلت رسالته في النضال ضد الكنيسة وعقائدها الجامدة وضد الخرافات الشعبية ، مع استخدام حقائق العلم وطرقه العقلانية كسلاح أساسي في هذا السبيل .. وقد انضم للفلاسفة أفضل العقول في فرنسا وساعد على ذلك كراهيتهم للرقابة الغبية المفروضة على الفكر .. وقد اعتبر هؤلاء أن مهمتهم هي استكمال جهود سيكون في الارتقاء بالمعرفة العلمية ولكنهم قاموا بذلك بأسلوب ديكرارت الذي يخضع كل شيء سواء كان اجتماعيا أو فلسفيا لنقد العقل .. ولكن صفوف الحركة سرعان ما انشقت إلى فرق ومع ذلك فقد كانت نقطة الاتفاق فيما بينها هي أن عدوهم الأول هو الكنيسة»^(٢٤)

وعلى أى حال فإن الصراع في أوساط العلماء ظل محتدما بين الحسين

الصراع الأيديولوجي لدرجة معتنقى المسيحية من الليبراليين كانوا يناصرون الملاحدة ضد المتسزمن بالدهن المسيحي^(٢٧)، ولكن هذا القرن قد شهد تطورات هامة فيما يتصل بالدراسات الاجتماعية ظلت آثارها معنا حتى الوقت الحاضر على الوجه الذى نبينه الآن .

لقد انصبت دراستنا لتاريخ العلم والمنهج العلمى حتى الآن بصفة أساسية على العلم الطبيعى وبدرجة أقل على دراسة الإنسان وفهم سلوكه الفردى أو الاجتماعى ، ولقد نادى الفيلسوف الفرنسى أوجيست كونت فى منتصف القرن التاسع عشر الميلادى بتطبيق نفس قواعد المنهج العلمى المستخدم فى العلوم الطبيعية فى دراسة الظواهر الاجتماعية ، وانطلق فى ذلك من نزعة إمبيريقية (حسية) متطرفة سار فيها على نهج سيكون ولوك وهيوم مبشرا بما سماه بالفلسفة الوضعية Positivism التى وصفها البعض بأنها «فلسفة للعلم بلغت من ضيق النطاق حدا أنكرت معه أى صدق لأى نوع كان من المعرفة لم يتم التوصل إليه بالمناهج العلمية المقبولة»^(٢٨) ، ويعرف تيودرسن وتيودرسن الوضعية^(٢٩) بقولهما «إنها موقف فلسفى يؤمن بأنه لا يمكن الوصول إلى المعرفة إلا من خلال الخبرة الحسية ، ويرفض التفكير فيما وراء الطبيعة والبصيرة الحدسية والتحليل المنطقى المجرد باعتبارها تخرج عن نطاق المعرفة الحقة ، وينظر إلى

معرفة بالظواهر الطبيعية الخارجية عنا (على الوجه الذى يظنه أصحاب الاتجاه الحسى) ، كما أن تلك الظواهر ليست واضحة بذاتها Self - evident أمام عقولنا (على الوجه الذى ينادى به أصحاب الاتجاه العقلانى) ، ولكن المعرفة بالعالم الطبيعى من حولنا تكون ممكنة عندما «يصل العالم إلى نسق عقلى متماكب من التفسيرات التى تطابق الواقع الإمبيريقى» ، أى أن كانط يرى أن الإنسان يفرض بناء عقليا على معرفته من خلال المفاهيم والصفات التى يأتى بها من عنده لتشكيل خبرته الحسية وتفسيرها ، ولقد أثبت هذا التفكير الكانطى خصوبة متناهية لأنه ساعد على تحليل عملية بناء النظرية ، واستمر تأثيره على ما يزيد على مائة عام بل وإلى اليوم من بعض النواحي^(٢٦) .

يرى البعض أن القرن التاسع عشر الميلادى يعتبر العصر الذهبى للعلم ، ذلك أن تطبيقاته العملية فى مجالات الصناعة والطب كانت قد ظهرت آثارها بشكل كبير ، مما رفع مكانة العلماء ودعم موقفهم ضد جمود رجال الدين المسيحي ، واستمر فى ذلك القرن استخدام الحقائق العلمية ومنهج البحث العلمى فى الصراع ضد الوصاية الفكرية للكنيسة ، «ذلك أن ذكرى محاكمة جاليليو كانت لا تزال حية فى الأوساط العلمية ، كما زاد الجدل الدائر حول الدارونية فى إنجلترا من قوة دفع هذا

ملا يمكن حسمه بالدليل الواقعى مثل المعارف المتعالية أو المتجاوزة أى التى تتجاوز نطاق العقل Transcendent .

وفى ضوء ذلك أصرت النظرة الوضعية على أن «العلوم الاجتماعية» ينبغى لكى تستحق اسم «علوم» أن تسير فى نفس الخطوط التى تسير عليها العلوم الطبيعية كما سبق أن أوضحنا .

وقد أعلن كونت بناء على تحليلاته التاريخية ما سماه بقانون الحالات الثلاث التى زعم أن تطور الفكر البشرى يمر بها ، والتى توازى مع المراحل التى يمر بها الإنسان الفرد من الطفولة إلى النضج ، تبدأ أولاهها بالمرحلة الدينية التى تفسر الظواهر فيها بإرجاعها إلى قوى قدسية ، وهى عنده تمثل مرحلة الطفولة فى الفكر البشرى ! أما المرحلة الثانية فهى المرحلة الميتافيزيقية التى لا تخرج عن كونها دينية ولكن بنظرة غير شخصية تفسر فيها الظواهر بقوى حيوية أو غيبية لا تقدم تفسيرات أصيلة فى رأيه (كالحقيقة المطلقة والأسباب الأولى والبيداتى المطلقة) ، أما المرحلة الثالثة فهى المرحلة الوضعية أو العلمية التى لا تهتم إلا بالحقائق الإيجابية من حيث وجودها فى الواقع المحسوس .

ومن هذا نرى مع فيجل أن «الوضعية من حيث موقفها الأيديولوجى الأساسى إنما هى علمانية قاصرة على هذه الحياة الدنيا

مناهج العلوم الطبيعية على أنها الوسيلة الدقيقة الوحيدة للحصول على المعرفة ومن هنا فإن العلوم الاجتماعية ينبغى أن تقتصر على استخدام تلك المناهج وأن تتخذ العلوم الطبيعية كنموذج لتحذيه» .

والحق أن كونت يعتبر أول من أوضح معالم هذه الأيديولوجية الفلسفية التى اتخذت أبعاد حركة علمية بعيدة الأثر تطور عنها فى مراحل تالية ما يعرف باتجاه الوضعية المنطقية Logical Positivism والإمبريقية المنطقية Logical Empiricism .

وبصفة عامة فإن فكرة الوضعية التى استند إليها العلم الحديث تقوم إجمالاً على التأكيدات الآتية^(٣٠) :

١ - إن كل معرفة تتصل بالحقائق الواقعة لابد أن تبنى على شواهد إيجابية الوجود Positive من واقع الخبرة .

٢ - فيما وراء مجال الحقائق الإيجابية يوجد مجال المنطق البحث والرياضيات البحتة والذى كان هيوم يقول منطلقاً من إمبيريقته المتطرفة إنها تهتم بالعلاقات بين الأفكار، والتى اعتبرت فيما بعد من قبيل العلوم الصورية Formal Sciences (أى تلك العلوم التى تبحث فى صور الفكر وليس فى المحتوى المادى المتعين للأشياء) .

٣ - أما على الجانب السلبى Negative فترى الوضعية إنكار ما وراء الطبيعة وكل

المنطقية ينبغي أن تبقى وثيقة الصلة بالملاحظات الإمبريقية ، (ومن هنا) فإن بناء النظريات ينبغي أن يقلل منه إلى أدنى حد ممكن .

ومن هنا فإن الوضعية المنطقية تقوم على الأفكار الأساسية الآتية^(٣٣) :

١ - إن المهمة الأصلية للفلسفة هي توضيح معاني المفاهيم والتأكدات الأساسية للعلم ، وليس محاولة الإجابة على الأسئلة التي لا إجابة لها مما يتصل مثلاً بطبيعة الحقيقة المطلقة أو غيرها من الأسئلة الوجودية الكبرى .

٢ - جميع العبارات المتصلة بالقيم الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية لا يمكن التحقق منها علمياً ، وبذلك تعتبر كلاماً فارغاً (أى لا تحمل أى معنى يرتد للحقيقة على وجه الإطلاق) .

٣ - معنى كلمة «منطقية» فى اصطلاح الوضعية المنطقية يقصد به التأكيد على الطبيعة الخاصة للحقائق الرياضية والمنطقية التي تعتبر صحيحة بنفس المسلمات والتعريفات التي تقوم عليها .

وأخيراً فإن الثلث الثانى من القرن العشرين قد شهد تحولاً نحو استخدام اصطلاح الإمبريقية المنطقية Logical Empiricism بدلا من «الوضعية» وذلك لأن هذا المفهوم الأخير قد أصبح مرتبطاً بشدة بتفكير أوجيست كونت ، وأيضاً

ومعادية للدين وللبحث فيما وراء الوجود ، وأن أهم شروط الوضعية إنما هو الالتزام الصارم بشهادة الملاحظة والخبرة ، كما يضيف ليفى^(٣١) ، إلى ذلك الأثر الدائم الذى تركه كونت يتمثل فى أنه قد أنشأ توجهها مضاد للدين ولما وراء الوجود فى فلسفة العلوم استمر معنا حتى العصر الحاضر ، ولعل مما يجدر ذكره هنا أن أوجيست كونت قد أسس «ديانة» جديدة لم تعمر طويلاً لم تكن العبادة فيها موجهة إلى الإله الذى يتعبده الموجودون وإنما موضع العبادة فيها هو الإنسان .

وقد شهدت بدايات القرن العشرين ظهور ما يسمى بالوضعية المنطقية Logical Positivism التى بنيت على التوجهات الإمبريقية المتطرفة لهيوم والتوجهات الوضعية التى وجدناها عند كونت إضافة إلى فلسفة العلم عند إيرنست ماك ، ويعرف القاموس الحديث لعلم الاجتماع^(٣٢) الوضعية المنطقية على أنها «موقف فلسفى تطور عن الوضعية يؤمن بأن الحق فى أى عبارة يثبت بالتحقق من صدقه من خلال الخبرة الحسية ، وأن أى عبارة لا يمكن التحقق من صدقها بالرجوع إلى الخبرة الحسية كالعبارات الدينية أو المتصلة بما وراء الطبيعة فإنها لا معنى لها Meaningless ... ولما كانت هناك حاجة إلى التحليل المنطقى لتوضيح المعانى التى تم التحقق من صدقها أو تم رفضها باستخدام الخبرة الحسية ، إلا أن مثل تلك التحليلات

بالرجوع إلى الواقع المحسوس .

٣ - أى قضايا تتصل بما وراء الوجود ولا تقع في نطاق الفئتين المذكورتين أعلاه لا معنى لها .

٤ - جميع العبارات المتصلة بالقيم الأخلاقية أو الجمالية أو الدينية لا يمكن التحقق منها علميا وهي بهذا لا معنى لها .

هذا هو النموذج السائد في فلسفة العلم اليوم ، وتلك هي الظروف التي وصل إلينا من خلالها . ولقد قصدنا بهذا العرض التاريخي تطور فكرة «العلم» في الحضارة الغربية في سياقها الواقعي أن نضع أساسا يمكن في ضوء القيام بمناقشة متأنية تفصل ما هو أصيل عما هو عارض فيما يتصل بالعلم والمنهج العلمي ، بما يمكننا من اتخاذ الموقف الصحيح من كل منها .

المبحث الثالث

أثر التاريخ والبيئة والثقافة في تشكيل المنهج العلمي الحديث

لا يمكن لأى منصف أن يزعم أن كل نشاط فكري أو علمي لا يخرج عن كونه مجرد انعكاس خالص للظروف التاريخية والبيئة والثقافة التي أحاطت بظهور ذلك النشاط وتطوره (وإن كان هناك من العلماء من يرون هذا بالفعل) ، وقضايا المنهج باعتبار طبيعتها «العامة» في خدمة كل العلوم أولى من غيرها بأن تتجافى مع الخضوع

بآراء إيرنست ماك الذى بلغ بشدة في التأكيد على الحقائق الإيجابية للملاحظة حتى إنه اتخذ اتجاهها معاديا لفرض وجود «الذرة» في علم الطبيعة على أساس أنه لم يكن من الممكن مشاهدتها بالحواس ، ومع ذلك فإن الفكر الجديد قد احتفظ من الوضعية بإصرارها على ضرورة اختبار الفروض والنظريات في الواقع الإمبيريقى ، ومن هنا صارت التسمية «بالإمبيريقية» ، في نفس الوقت الذى استخلت فيه تسمية «المنطقية» للدلالة على مكانة المنطق والرياضيات التي يتوقف صدق قضاياها على صحة المسلمات والتعريفات كما ذكرنا من قبل^(٣٤) .

ويلاحظ أن الإمبيريقية المنطقية تمثل النموذج «السائد» اليوم في فلسفة العلوم^(٣٥) بصفة عامة وهي لذلك تستحق وقفة خاصة لبيان طبيعتها ، وقد أوضح ليفي^(٣٦) الأفكار الأساسية للإمبيريقية المنطقية كما يلي :

١ - كل كلام «ذى معنى» يتكون إما من :

أ - عبارات «صورية» منطقية أو رياضية .

ب - قضايا تشير إلى حقائق علمية «واقعية» .

٢ - أى قضايا تزعم أنها تشير إلى حقائق يكون لها معنى فقط إذا كان في الإمكان بيان الطريقة التي يمكن بها التحقق منها

عن مجالدة هؤلاء العلماء الأفذاذ ومثابرتهم ومقاومتهم لتأثيرات البيئة وضع قواعد المنهج العلمى الأورى الحديث الذى كان الأساس الذى بنى عليه صرح العلوم الطبيعية الحديثة والذى جعل فى الإمكان تحقيق التقدم التقنى (التكنولوجيا) الذى يجنى ثماره الناس اليوم (فى جوانبها الخيرة) .

ولكن هل سلم هؤلاء العلماء الأفذاذ حقاً من تأثير الضغوط الثقافية والبيئية التى جاهدوا لمغالبتها ونجحوا فى النهاية فى الانعتاق من ربقتها بالكلية ؟ وهل يمكننا القول بأمانة إن المنهج العلمى الأورى الحديث بصورته السائدة اليوم هو حقاً مجرد نتاج لسعى متجرد للبحث عن الحقيقة ولا شيء غير الحقيقة ؟ إن الكتابات الأكاديمية والمراجع الجامعية حول المنهج العلمى تصوره لنا كما لو كان شيئاً ذا صدق ذاتى لا يمكن تصوره على غير ذلك الوجه الذى يبدو به ،... يصدق فى كل مكان وزمان ... كما لو كان قد نشأ فى فراغ أثري خال من أى مؤثرات أو تشويش - فهل نستطيع أن نسلم بهذا المنطق ونحن نتأمل أبعاد وتطور المنهج العلمى فى إطاره التاريخى والثقافى الذى عرضنا له فى الصفحات السابقة ؟

وفى الحقيقة فإن إعجابنا بما حققه المنهج العلمى للبحث من إنجازات رائعة فى العلوم الطبيعية ، واحترامنا لإسهامات أولئك العلماء الأفذاذ الذين جاهدوا حتى توصلوا

للملابسات الوقتية أو الظروف التاريخية العارضة الضاغطة ، فالمنهج عادة ما يكون بمثابة المحور الذى تدور حوله العلوم المختلفة ، وعليه يعتمد الباحثون والعلماء فى الوصول إلى نتائجهم ، وهم لهذا يتوقفون بقوة عند أى تفسير أو حتى محاولة لتغيير أى من المسلمات الأساسية للمنهج ، ومن هنا فإن المتوقع دائماً أنه من خلال عمليات التصحيح الذاتى التى يتميز بها العلم أن يظل المنهج (نسبياً) بمنأى عن التأثير الشديد بالتيارات التى تتجاذب ما ينتج من تطبيقه من نماذج ونظريات علمية تلك التيارات التى قد تكون شديدة أو حتى عاصفة فى بعض الأحيان .

ولو تأملنا التطورات التى مر بها المنهج العلمى فى البحث حتى وصل إلى صورته الراهنة (على الوجه الذى عرضناه فى المبحث السابق) فإننا لن نملك إلا الإعجاب بالجهود التى بذلها العلماء والباحثون فى كثير من الأحيان «للخلاص من تأثير» الضغوط الفكرية التى مارستها الكنيسة عليهم ، متحملين ما يلحقهم فى سبيل ذلك من قهر وعنف (يصل أحياناً إلى حد تقييد الحرية بالسجن أو تجريم نشر المؤلفات ويصل أحياناً للتهديد بالموت أو لتنفيذ ذلك التهديد) تمسكاً بما وجدوا أنه الحق من خلال مشاهداتهم الواقعية التى لا يمكن لعاقل أن يتشكك فيها ؛ اللهم إلا أن يكون ذا مصلحة أو صاحب هوى ، وقد تمخض

الكنيسة أو الوحي الذى لا محيص لهم عن الالتزام به إن أرادوا أن يظلوا فى ساحة المؤمنين بالمسيح وأن يحققوا لأرواحهم الخلاص الأبدى ، وأنى هؤلاء العلماء أن يتصوروا وجود بدائل أخرى من «الوحي» الصحيح الذى أنزل فى أم أخرى وللخلق كافة تصحيحا للتحريف الذى عانوا هم من آثاره حتى توقع منهم أن يتجهوا ببحثهم إليها ؟

إننا فى ضوء تلك الظروف نستطيع أن نتفهم السبب الذى من أجله اندفع أولئك العلماء اندفاعاً عظيماً فى اتجاه اعتماد المشاهدات الحسية الإمبريقية والبعد عن كل ما يمت إلى الوحي والشرع بصلة ، ولا يستطيع منصف أن يلومهم على عدم قدرتهم على تجاوز حدود الزمان والمكان لاستشراف ظروف أخرى يمكن فيها (بسهولة شديدة) تحقيق التكامل والتناغم بين معطيات الوحي ومعطيات الحواس كذلك التى توفرها العقيدة الإسلامية ، خصوصاً وأن أولئك العلماء كانوا مهتمين فقط بما لدى المسلمين فى غصور ازدهارهم من علوم وتكنولوجيا متقدمة (يمكن التحقق من صدقها إمبريقياً) أكثر من اهتمامهم بما لدى المسلمين من عقيدة وشرعة . ويبدو هذا أماناً بوضوح إذا تذكرنا أن المفكرين والفلاسفة الأوائل الذين نقلوا العلوم الإسلامية إلى الغرب كانوا هم أنفسهم من رجال الدين المسيحي

لتوصيف أبعاد هذا المنهج وإقامة أركانه لا ينبغي أن تلفتنا عن الجانب الآخر للصورة - كما أوضحنا فى الصفحات السابقة - والذى يتمثل فى أن أولئك العلماء فى غمرة غيبتهم فى طلب الحقيقة وفى إطار حماسهم لمقاومة المؤثرات قد تجاوزوا الحقيقة ووقعوا تحت تأثير المؤثرات من وجه آخر .

فلقد أدى التخاصم والعداء الشديد بين رجال العلم ورجال الكنيسة فى الظروف التاريخية التى سبق عرضها إلى استبعاد الوحي كمصدر للحقيقة استبعاداً كلياً ، اكتفاء بالرجوع إلى الواقع «المحسوس» كمصدر وحيد للمعرفة «العلمية» ، مما أدى إلى فصام بين طريقتين للمعرفة كان يمكن لو توحدتا (فى إطار دينى مختلف كما فى حالة الإسلام) أن يؤدى توحيدهما ذلك إلى الخروج من الطريق المسدود الذى تجد العلوم الاجتماعية نفسها أمامه اليوم ؛ تلك العلوم التى تتعامل مع ظواهره فى بعض جوانبها غير إمبريقية بالإضافة إلى جوانبها الإمبريقية التى اختص العلم الحديث نفسه بالعمل فى محيطها ، ولكن أنى لأولئك العلماء القبول بوحدة الحقيقة (بمعنى الجمع بين الوحي والمشاهدات الواقعية) إذا كان ما يأتهم باسم الوحي - فى تلك الظروف التاريخية - لا يمكن بأى حال التوفيق بينه وبين المشاهدات الواقعية المحققة ، وإذا كانوا يقهرون للتسليم بما يرى رجال

تنطبع على الحواس كصفات الصلابة واللون والكتلة ، وهم يرفضون فكرة وجود مادة أو شيء يكمن وراء تلك الصفات الحسية ، فإذا سألتهم عما يتبقى من ذلك الشيء الذي نلاحظه (الحجر) إذا تصورنا أننا جردناه من تلك الصفات المدركة بالحواس فإن إجابته أنه لا يتبقى هناك شيء^(٣٧) .

وفي مقابل أصحاب النزعة الإمبريقية المتطرفة Empiricists وجدنا فريقاً آخر من العلماء تطرفوا في الاتجاه العقلاني Rationalists «ينكرون أن تبدى الحقائق الإمبريقية الخام بذاتها وفي ذاتها أى علاقات يمكن فهمها أو تحكمها أى قوانين ضرورية ... فالخبرة العارية التي يحصل عليها العالم من ملاحظة الظواهر الطبيعية تظل عبارة عن تجمع غير منظم أو سيال حتى يستطيع العالم أن يكشف إطاراً عقلياً أو مبدأ يربط به بين هذه الحقائق المفككة وبين إطار كلي أقرب للفهم»^(٣٨) .

وفي ضوء ما تقدم يتبين لنا بوضوح أن المنهج العلمي الحديث إنما هو نتاج عقول بشرية تسعى للوصول إلى الحقيقة في حدود ظروف الزمان والمكان ، وفي حدود قدرة البشر (أو عدم قدرتهم) على التحرر من ضعفهم الإنساني ومن تأثيرات علاقاتهم الاجتماعية والمهنية وتأثير زملائهم في المجتمع العلمي ، ومن هنا يتضح خطأ التصور بأن هذا المنهج العلمي الأوربي الحديث هو

الذي كانوا يحسون بخطورة العقيدة الإسلامية على معتقداتهم كما عبروا هم أنفسهم عن ذلك (راجع المقالات المتصلة بتاريخ العلم التي سبقت الإشارة إليها) .

ولكن التماسنا العذر لأولئك العلماء لا يعفى نفراً آخر منهم تجاوزوا كل الحدود من حيث المغالاة في تلك النزعة الإمبريقية بما لا يعتبر خدمة للعلم بقدر ما يعبر عن شخصية العالم نفسه أو عن مصلحته الضيقة ، حتى أدى ذلك بهم إلى التوقف عما لا يستحق التوقف فيه ، وأوضح مثال لذلك موقف إيرنست ماك عالم الطبيعة التماسوى وويلهلم أشتوالد مؤسس علم الكيمياء العضوية ومن شايهم ممن توقفوا عن القبول «بفكرة» وجود الذرة في الواقع بناء على نظرتهم الوضعية المتطرفة في امبريقيتها ، حيث يرى ماك مثلاً أن «كل معرفة حقيقية إنما تتكون فقط من تنظيم وتدقيق لما تقدمه .. الخبرة المباشرة من بيانات» ... ولما كان لا يمكن رؤية الذرة بالعين المجردة أو المناظر المكبرة (في ذلك الوقت) فقد اعتبر الوضعيون فرض وجود الذرة مجرد «خيال مريح» على أحسن تقدير أو فرضاً غير شرعى على أسوأ تقدير .

وتمثل هذه الفصيلة من الوضعيين الذين رفضوا التسليم بوجود الذرة في الطبيعة أحد الأشكال المتطرفة لتخوف الوضعية من أى شيء لا يمكن ملاحظته ، فالحجر عندهم مثلاً ليس إلا مجموعة من الصفات التي

علمي صادق إنما يمثل في الوقت ذاته وإلى حد كبير تصديقا وتدعيما للبناء الاجتماعي الذي تم إنجازه في إطاره ، ويصل ويتكبن وجو تشولك إلى قاعدة مشابهة عند الحديث عما ينبغي مراعاته عند تقويم النظريات العلمية أو النظر في أهداف العلم فيقولون إنه «بنفس الطريقة التي نجد بها أن النظريات قد تعكس القيم المتمركزة حول الثقافة المحلية لمن وضعوها ... فإن التصورات المتعلقة بأهداف العلم أيضاً تعكس المعتقدات الثقافية كما تعكس معايير غير إستمولوجية»^(٤١).

ويتنقد د. فؤاد أبو حطب الاتجاه الذي يتصور أن العلم سواء أكان علما طبيعيا أو اجتماعيا أو إنسانيا ذو طبيعة محايدة ثقافيا بقوله إن هذا الاتجاه «يتجاهل ما في العلم من تحيز ثقافي لا يتفق مع الصورة التي تقدمها الدراسات والمسوح التي أجراها علماء النفس في الغرب أنفسهم حول مسيرة هذا العلم» ويستشهد بكتابات جلجن وجلجن عام ١٩٨٧ التي بينت أهمية «التنبه إلى الطابع الثقافي ثم الأيديولوجي للعلم وبخاصة العلوم ذات الطبيعة الاجتماعية والإنسانية» ، ثم يقرر أن الوعي بهذه الخاصية الثقافية الأيديولوجية للعلم عامة قد ظهر خفيا في معظم ما يكتبه فلاسفة ومؤرخو العلم المعاصرون كما ظهر الوعي بها صريحا في علم النفس مع التوجه الأوروبي نحو الوحدة في شكل الحديث عن

خاتمة المطاف في تحديد طرق السعي للوصول إلى الحقيقة ، أو حتى الظن بأن هذا المنهج بصورته الحالية هو «أفضل الممكن» .

ولعل هذا هو الموقف الذي انتهى إليه جبروم رافيتز بعد تحليل دقيق لتاريخ العلم إذ يقول «لقد أصبح المؤرخون يرون أن العلم الأوربي الحديث إنما هو جزء لا يتجزأ من الحضارة (الغربية) ، وأن نقائمه مثل فضائله إنما هي مستمدة من جوانب (الحياة) الأوربية التي تضرب بجذورها في طريقة الحياة الغربية ، فالارتباط وثيق بين بقاء العلم وبقاء الحضارة (التي تحتضنه)» ، ثم يضيف موضحا أنه ليس لدينا ضمان في أن تستطيع الحضارة الغربية تحقيق التوافق مع الطبيعة بالشكل الذي يلزم لبقائها ، وأن هذا الأمر يتوقف جزئيا على خصائص العلم الطبيعي كما تبلور في الحضارة الأوربية على مدى القرون»^(٣٩).

ويؤكد هذا المعنى المفكر الشهير جوهان جالتونج في كتابه عن المنهجية والأيديولوجيا^(٤٠) إذ يقول إن العلاقة بين بناء العلم والبناء الاجتماعي علاقة تبلغ من القوة لدرجة أن الحديث عن المنهج العلمي دون إشارة إلى البناء الاجتماعي الذي يستخدم في إطاره يعتبر تضليلا ، لأنه يؤدي إلى ادعاءات بأن هذا المنهج عالمي ومطلق Pretenses of Universalism and absolutism مع إخفاء حقيقة أن أي منتج

علم النفس الأوروبي ، كما أشار إلى توجه اليابانيين نحو التأصيل الياباني لعلم النفس مع ظهور اليابان كقوة عظمى^(٤٢).

وبناء على هذه الأدلة الدامغة التي تثبت التأثير الشديد للعلم والمنهج العلمي بالبيئة الثقافية التي يمارس فيها ، بل وبالظروف التاريخية التي نبت فيها فإنه لا يسع الباحث المنصف إلا أن يكون تناوله لهذه القضية منطلقاً من أفق واسع يأخذ في اعتباره حقيقة أن نظرة المجتمع للإنسان ومكانه في هذا الوجود والطريقة التي يختارها المجتمع لحياته وحضارته إنما تضع الإطار العام الذي يتحرك فيه العلم والعلماء مثل غيرهم من الناس ، وأن التركيز الضيق على الإجراءات المنهجية وما توحى به من عمومية وعالمية يعتبر إلى حد كبير من قبيل النظرة الميكروسكوبية القصيرة المدى التي تقتصر عن إدراك الصورة في كليتها ، فإذا عرفنا أن العلم الاجتماعي مثلاً يواجه أزمة أو محنة في ثقافة ما (كما هو حادث في الثقافة الغربية اليوم) فإن هذا لا يعني أن الحال ينبغي أن يكون كذلك في كل الثقافات الأخرى ، وإذا كان «العلماء» في تلك الثقافة عاجزين عن «النظر من خارج» الإطار الثقافية لمجتمعاتهم إلى العلم والمنهج العلمي لتحصيلها واكتشاف ما إذا كانت مسلماتها القيمية مسئولة عن وجود تلك الأزمة ؛ فليس الحال كذلك بالنسبة للباحثين من «خارج» تلك الحضارة ممن انتقلت إليهم النماذج

الغربية الحديثة عن طريق التقليد ، وإذا كان الفريق الأول قد يُعذر لصعوبة المهمة أمامه (أو حتى استحالتها) فإن الفريق الآخر لا يمكن أن يُعذر على إصراره على التقليد وتمسكه بما هو عقيم مجذب مع أن مفتاح الحل قد يكون تحت أقدامه . وسنرى بعد قليل أن تطبيق المنهج «العلمي» بصورته التقليدية في دراسة الظواهر الاجتماعية قد فشل فشلاً ذريعاً في تحقيق فهم وتفسير السلوك الإنساني والعلاقات الاجتماعية حتى في محيط الحضارة الغربية ؛ مما يجعلنا نقول بلا مبالغة إن ضرر استخدام هذا المنهج بصورته التقليدية في دراسة الظواهر الاجتماعية قد يكون أكثر من نفعه ، وأن الأمل في تحقيق أى فاعلية في فهم الإنسان والمجتمع قد يوقف على الخروج عن نموذج العلم الطبيعي التقليدي وتخليصه من القيود التي كبلته بها الاتجاهات الوضعية والإمبريقية .

الفصل الثاني

الأزمة الحالية في العلوم الاجتماعية : مظاهرها وأسبابها المبحث الأول : مظاهر الأزمة

إذا كانت الوظائف الأساسية «للعلوم» هي الفهم والتفسير والتنبؤ بالظواهر ، وإذا كانت الوظائف الأساسية «للمهن» هي التحكم في مسار تلك الظواهر والتدخل لإحداث تغييرات مرغوبة فيها ، فإن لنا أن

نتساءل عن المدى الذى وصلت إليه نظريات العلوم الاجتماعية ونظريات الممارسة فى مهن المساعدة الإنسانية فيما يتعلق بكل من النوعين من الوظائف فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية والتنبؤ بها من جانب ، والتدخل المهنى لإحداث تغييرات وإصلاحات مرغوبة فيها من جانب آخر ، وفى الحقيقة أن أى مراجعة أو تقويم جاد للمستوى الذى وصلت إليه نظريات العلوم الاجتماعية - التى يفترض أنها بمثابة الوعاء الذى يحوى الحصيللة النهائية للنتائج التى توصلت إليها تلك العلوم - فى محاولاتها لفهم وتفسير الظواهر الاجتماعية تكشف لنا عن ضعف واضطراب النظريات «العلمية» فى المجال الاجتماعى كما تكشف لنا عن تضاربها الشديد تضاربا يصل فى بعض الأحيان إلى حد التسفيه الكامل من جانب أنصار بعض النظريات لكل ما جاء به أصحاب النظريات المنافسة (كما يفعل أصحاب المدرسة السلوكية فى علم النفس عادة عند تقويمهم لنظرية التحليل النفسى مثلاً) ، وأى مراجعة للكتابات التى تعرضت لتقويم حالة النظرية فى العلوم الاجتماعية عموماً تكشف عن مثل ذلك التناقض والتضارب والعجز عن التفسير .

يلخص كيت ديكسون مثلاً حالة النظرية فى علم الاجتماع بقوله :^(١) «إن أى معرفة بأدبيات نظريات علم الاجتماع عموماً تكشف بوضوح أن بناء النظرية فى

علم الاجتماع - إذا حكمنا عليه بالمعايير المأخوذ بها فى العلوم الطبيعية - يفتقر لوجود أى منطق متأسك ، فهناك اختلافات كثيرة ليس فقط حول مناهج البحث الاجتماعى ، وإنما أيضاً حول طبيعة علم الاجتماع ذاته ... إن بإمكاننا أن نثبت أن علم الاجتماع رغم مضى مائة عام على تحقيقه لدرجة نسبية من الاحترام الأكاديمى لا زال .. لم يتوصل بعد إلى توجه موحد مقبول للممارسة المهنية ، وكنتيجه لذلك فإننا نجد أمامنا كثرة كثرة من «النظريات» المتنافسة .. حيث لم يتم تحقيق السيادة لأى إطار بعينه ... ولم يعد من الممكن أن نغزو هذه الحالة إلى الزعم بأن علم الاجتماع لا زال فى «طفولته» .. ففرض حداثة العهد «الطفولة» لا يفسر لنا شيئاً ، وإنما هو يشير إلى «الحالة» التى عليها علم الاجتماع .

فإذا انتقلنا إلى علم النفس فإننا نجد أنه يعانى أيضاً من تعدد منطلقاته النظرية وتناقضها على خط مستقيم فى بعض الأحيان ، كما عبر عن ذلك بوضوح آيزنك وراثشمان إذ يقرران فى مقدمة أحد مؤلفاتهما أن علم النفس كما يراه السلوكيون إنما هو فرع تجريبى من فروع العلوم الطبيعية ، وأنهما كسلوكيين يسيران «فى الاتجاه العكسى تماماً Exactly Opposite» لاتجاه مدرسة التحليل النفسى^(٢) . ويشير جورج هوارد^(٣) فى مقال هام نشر بمجلة علم النفس الأمريكية فى عام ١٩٨٥ إلى



المرتبة على قصور الفهم والتفسير الذى تغاى منه تلك العلوم ، وهذا يفسر لنا ما تشير إليه الكتابات فى تلك المهن حول ما تعانيه من أزمة فى الهوية أو ضعف فى تأثير وفاعلية الممارسة المهنية وقصورها عن تحقيق النتائج المتوقعة منها .

فإذا نظرنا إلى موقف العلاج النفسى فإننا سنجد أن نظرياته «التصارعة» تنطلق عن نظريات علم النفس ومدارسه التى تتناقض مع بعضها تمام التناقض ، كما يشهد بذلك ما أوردها من أقوال آيزنك وراثشمان من أن الاتجاه السلوكى يسير فى «الاتجاه العكسى تماما لاتجاه التحليل النفسى» والربط بين هذه الملاحظة وبين ما أوردها عن مدى نجاح الممارسة إذ يقولان «إننا نعتقد أن الفشل العام فى تحقيق الشفاء من خلال العلاج النفسى لا يرجع إلى استحالة تحقيق الشفاء بقدر ما يرجع إلى الطرق الخاطئة المتبعة لمحاولة تحقيقه»^(٦٣) ، فالقضية إذن وفقا لرأيهما (الذى قد يتفق فيه معهما الكثيرون ، ولكن من زاوية غير تلك التى ينطلقان منها) إنما هى قضية التوجه النظرى وقضية المنهج فى الأساس ، غير أن عين الانحياز النظرى وعدم القدرة على الخروج من أسار التوجه العلمى السائد The Paradigm هى التى تمنع من رؤية الموقف برمته فى ضوء جديد يدرك معه هؤلاء الباحثون وغيرهم ممن يسرون فى نفس الأطر التقليدية أن الخروج من الأزمة

بحوث ونظريات علم النفس كانت محل تساؤل شديد على مدى العشرين عاما الماضية ، وينقل عن كوش قوله إن علم النفس قد بنى منهجه العلمى على فلسفة العلم كانت قد تقادم بها العهد وأصبحت مهجورة حتى عند ذلك الوقت (عام ١٩٦٤) . ويعقب هوارد مؤيدا بقوله إنه إذا كان واطسن مؤسس المدرسة السلوكية قد كتب يقول إن علم النفس فرع تجريبى موضوعى خالص من فروع العلوم الطبيعية لا يحتاج إلى دراسة الوعى (الشعور) إلا كما يحتاج علم الكيمياء أو الطبيعة إلى ذلك «فإن الزمن قد أثبت أن الوعى أو الشعور ليس على الإطلاق بالأمر الذى لا يهم علم الطبيعة الحديث ، وينقل عن أحد علماء الطبيعة المعاصرين قوله «إن من المستحيل صياغة قوانين نظرية الكم Quantum Theory بطريقة كاملة الاتساق دون إشارة إلى الوعى» ، حيث قد ثبت علميا أنه لا يمكن فهم الظواهر الطبيعية المتناهية الصغر دون إدخال موقع الباحث الذى يقوم بالملاحظة ومكانه من الظواهر التى يشاهدها ضمن معطيات قوانين نظرية الكم .

فإذا انتقلنا إلى مهن المساعدة الإنسانية The Helping Professions التى تستند فى ممارستها المهنية إلى نتائج تلك العلوم الاجتماعية ونظرياتها المتضاربة فلن يدهشنا أن نجد أن تلك المهن قد أصابها شرر الآثار

إنما يتطلب نوعاً من المراجعة الشاملة للأساسيات كما سنجد فيما بعد عند أصحاب النظرية المعرفية أو العقلية في علم النفس على سبيل المثال .

ورغم أن رينيه داويس Dawis يعترف بأنه لا يزال من أنصار التوجه العلمى السائد The Received View of Normal Science كما يطبق في محيط ممارسة التوجيه والإرشاد النفسى ، إلا أنه يسلم بأن «القاعدة المعرفية لهذه الممارسة ليست كافية - إذا استخدمنا تعبيراً مهذباً» .. كما يشير إلى أنه لا بأس لديه من تجربة مداخل جديدة «ما دامت المداخل القديمة لا يبدو أنها تعمل»^(٤) .

وأما بالنسبة للخدمة الاجتماعية فإن الموقف لا يختلف منها كثيراً عما وجدناه في مهن المساعدة الإنسانية الأخرى ، فلقد كتب جوزيف هيس في عام ١٩٨٠ حول ما أسماه بأزمة الهوية التي تواجه الخدمة الاجتماعية والتي تظهر آثارها سواء في الجوانب النظرية أو في الممارسة أو فيما يتصل بأخلاقيات المهنة ، فيشير مثلاً إلى «الحرب» الأيديولوجية الطاحنة الدائرة في محيط المهنة بين «النموذج الطبى» ونموذج «التغيير الاجتماعى» الذى يتخذ في صورته المتطرفة خطوطاً ماركسية ، ثم يوضح أن ضحايا تلك الحرب إنما هم الأخصائيون الاجتماعيون الذين يصابون بالاحتراق المهني Bur - Out ، والعملاء الذين يضيعون بين

التوجهات المهنية المتنازعة . ويرى هيس أن أساس الأزمة كلها إنما يكمن في إهمال البعد الروحى والممارسة^(٥) ، أما الدراسات التقويمية التى أجريت فى الولايات المتحدة الأمريكية (التي تعد أكثر الدول تقدماً في مجال الخدمة الاجتماعية) والتي حاولت القيام - بطريقة علمية - بتقدير مدى فاعلية طرق الخدمة الاجتماعية من حيث تحقيقها لتغييرات مرغوبة ودائمة في العملاء فإنها لم تصل إلى نتائج مشجعة أيضاً ، فلقد قام جويل فيشر في عام ١٩٧٣ بتلخيص نتائج عدد من الدراسات العلمية التي كانت قد أجريت لتقويم مدى فاعلية التدخل بطرق الخدمة الاجتماعية ، كما قام وود في عام ١٩٧٨ بفحص نتائج ٢٢ دراسة تقويمية أخرى وجاءت نتائج تلك الدراسات وغيرها محيية للآمال إلى حد كبير^(٦) ، ولقد لخص وليم رايد وزميلته ذلك الموقف بقولهما^(٧) : لقد احتدمت المناقشات خلال العشرين عاماً الماضية حول درجة فاعلية طرق الخدمة الاجتماعية ... أثارها النتائج التي أظهرتها سلسلة من التجارب الميدانية التي تبين منها بشكل متصل وبطريقة تدعو للانزعاج أن الخدمات التي يقدمها الأخصائيون الاجتماعيون المهنيون لم تختلف في تأثيرها على العملاء الذين تلقوا تلك الخدمات عن حالة العملاء الذين لم تقدم لهم أى خدمة على الإطلاق أو عن العملاء الذين قدمت لهم خدمات من نوع أدنى ، ولقد دعا هذا

الدراسات التقييمية الأولى وما أثارته من ضجة وما ترتب عليها من إعادة نظر في المهنة كلها قد كان من آثاره حدوث ثورة علمية في الخدمة الاجتماعية لتصبح «مهنة أكثر استنادا إلى العلم» في ممارستها، ولكن دعوته إلى «العلمية» قد جاءت في صميمها دعوة مسرفة في الإمبريقية والإجرائية Operationalism كما أوضح ذلك وليام جوردون في رده القاسي على فيشر^(١٠). ومن هذا نتبين كيف أن قادة الفكر في المهنة - أو بعضهم على الأقل - لا زالوا حتى اليوم يدعون إلى نموذج العلم القديم حتى بعد أن ثبت عدم كفايته في دراسة الظواهر الإنسانية بسنوات طويلة كما سنرى فيما بعد.

المبحث الثاني : أسباب الأزمة واتجاهات العلاج

إن أى مراجعة متأنية لتاريخ العلم والمنهج العلمى الحديث لتكشف لنا بوضوح - كما رأينا فى الفصل الأول - عن التأثير الشديد للعوامل البيئية والثقافية والظروف التاريخية الخاصة فى تشكيل التوجه العام السائد للعلم الأوربى الحديث، ذلك التوجه المادى-الوضعى القائم على المباعدة بين العلم وبين كل ما يمت بصلة للدين أو الوجدى أو حتى القيم، والذي يصر على أن أى محاولة للمزج بينهما ستكون ضارة بكلية على حد التعبير الذى جاء فى قرار لمجلس

الموقف الذى ألقى بظلاله على المهنة كلها - دعا رايد وزميلته للقيام بتحليل نتائج اثنين وعشرين دراسة أخرى أجريت فى الفترة من ١٩٧٣ إلى ١٩٧٩ تم اختيارها وفق شروط وضوابط معينة، وتوصل الباحثان فى ضوء تحليلهما إلى النتيجة الآتية : أنه إذا كانت نتائج الدراسات التقييمية التى تم تحليلها تشير إلى أن الخدمة الاجتماعية يمكن أن تكون فعالة إلا أن طرق التدخل التى تم اختبار نتائجها «كانت محدودة النطاق» وأن «التغيرات الحادثة فى العملاء نتيجة التدخل ... لا يمكن اعتبارها حاسمة .. ومع ذلك فإن هذه النجاحات القليلة التى سجلت فى الوقت الحاضر أفضل من ألوان الفشل الذريع التى سجلت فى الماضى»^(٨)

ولكن جريل فيشر الذى كان من أوائل من نهبوا إلى خطورة قضية دراسة مدى فاعلية التدخل المهني أكد مرة أخرى فى مقال له عام ١٩٨١^(٩) على أنه فى الفترة من الثلاثينيات إلى أوائل السبعينيات كانت نتائج الدراسات التقييمية «غير مشجعة من حيث إنها لم تنجح فى إثبات فاعلية أى طريقة من طرق التدخل التقليدى للخدمة الاجتماعية، بل إن بعض الدراسات قد أوحى بأن بعض العلماء قد يكونوا تضرروا أو تدهورت حالتهم كنتيجة لاتصالهم بالاختصاصيين الاجتماعيين المهنيين» غير أنه قد أبدى تفاؤلا بأن نتائج تلك

الأكاديمية الأمريكية للعلوم عام ١٩٨١ والذي يؤكد على «أن الدين والعلم مجالان للفكر البشرى منفصلان عن بعضهما تمام الانفصال (Nutually Exclusive) ، وأن أى محاولة للجمع بينهما فى إطار واحد يترتب عليها سوء فهم لكل من النظريات العلمية والمعتقدات الدينية» ، وهو تفكير يعكس النزعة المادية التى صاحبت دراسات العلوم الطبيعية بسبب النجاحات التى حققها إسحق نيوتن الذى يعتبر أبا «للنظام القديم فى الفيزياء الحديثة - على حد تعبير أجروس وستانسو»^(١١) - الذى قام بتفسير الكون المادى باعتباره مادة «توجد فى الزمان» و«المكان» ؛ وافترض أن هذا الثالوث يمثل حقائق مطلقة وثابتة إلى الأبد ، «وقد حقق نظام نيوتن نجاحا فى العديد من المجالات ولا سيما فى مجال الفيزياء والكيمياء .. وتمت له الغلبة بشرحه ظواهر الحركة والحرارة والضوء والكهرباء ، وطبيعى أن هذا النجاح ولد فى النفوس رغبة فى توسيع نطاق هذا الأسلوب فى (التفسير) بحيث يشمل جميع حقول المعرفة بما فيها علوم الأحياء والنفس والتاريخ والاقتصاد ، وقد أسفرت إمكانية الكشف عن أسرار جزء كبير من العالم الطبيعى بافتراض وجود المادة وحدها عن دفع بعض العلماء تدريجيا إلى اعتبار المادية جزءا من الأسلوب العلمى ذاته .. ولعل فى وسعنا أن نطلق على هذا اسم المادية المنهجية» ، ويشير آخرون إلى أن نظرة

نيوتن والعلم الذى بنى عليها كانت تتبنى نموذج الآلة الميكانيكية Machine Model لتصوير الكيفية التى يتم بها تنظيم كل الظواهر الطبيعية . ويبدو أن الكثيرين من علماء النفس ورجال العلوم الاجتماعية ليسوا واعين بالدرجة التى توجه أعمالهم بها تلك المسلمات المستعارة من ذلك التوجه «الكلاسيكى» للعلم الذى تمت صياغته فى القرنين السابع عشر والثامن عشر»^(١٢) .

وقد أدى هذا النجاح الذى حققته العلوم الطبيعية الكلاسيكية كما ذكرنا إلى شعور رجال العلوم الاجتماعية بأن صلاح أمر النظر فى الظواهر الإنسانية لن يكون إلا بما صلح به أوله ، أى بالتشدد فى تطبيق المناهج التى نجحت فى العلوم الطبيعية ، حتى وجدنا جون ستوارت ميل يقول حول منتصف القرن التاسع عشر الميلادى «إن الحالة المتخلفة للعلوم الأخلاقية (الإنسانية) يمكن علاجها بتطبيق مناهج العلوم الطبيعية عليها مع توسيع نطاقها وتعميمها»^(١٣) ، ويقول بولكنجهورن - الذى نقل كلام ميل - إن هذه النصيحة ظلت مقبولة طوال ما يزيد عن مائة عام حتى بدأت الأصوات المطالبة بكسر هذا القالب المقيد للحركة تكسب قوة وظهورا بعد شعور العديدين من الباحثين بنجبة الرجاء فى نتائج البحوث المبنية على القيم والتوجهات التى وصلت إلينا من العلوم الطبيعية .

الاختيار - إن كان لها أى وجود أصلا - لا تخرج عن كونها مجرد ظواهر سطحية لا أثر لها ، أو عن كونها صفات غير فعالة للنشاط الفيزيقي للمخ ، وأن الأفضل تجاهلها عندما تقدم تفسيراتنا العلمية للظواهر ؛ لأنها في زعمهم لا تؤثر على أى وجه كان على مجريات الأحداث في العالم الواقعي سواء في المخ أو في الكون عموما .

وعلى العكس من ذلك فإن الكثيرين من العلماء قد أصبحوا يعترفون بالاختلافات الواضحة بين الظواهر الطبيعية والاجتماعية كموضوعات للدراسة وكذا بين مناهج العلوم الطبيعية ومناهج العلوم الاجتماعية ، على أساس أن العلوم الطبيعية علوم نوموطيقية Nomothetic أى علوم تسعى للوصول إلى قوانين «عامة» حول ظواهر هي بطبيعتها متكررة ومضطردة ويمكن التنبؤ بها كالفيزياء والكيمياء ، وبين علوم أيديوجرافية Ideographic تسعى لإدراك الخصائص «الفردية» لموضوعاتها مثل علم التاريخ ، ويرى هؤلاء العلماء أن من الخطأ تطبيق المناهج التي ثبت نجاحها في النوع الأول من العلوم (العلوم الطبيعية) على النوع الثاني من العلوم (العلوم الإنسانية) ، لأن هذا كما يرون «سوف يؤدي إلى خلط كبير ، بل هو السبب في تخلف العلوم الإنسانية ... ذلك أن التعميم يعتمد على اطراد الطبيعة بينما إذا تم صياغة قوانين إنسانية فسوف تختلف باختلاف الزمان

ولقد تبنى المتخصصون في العلوم الاجتماعية هذا النموذج المستمد من العلوم الطبيعية بقضه وقضيضه دون مراعاة لاختلاف طبيعة الظواهر الإنسانية عن الظواهر الطبيعية ، فجاءت نظريات العلوم الاجتماعية مغرقة في المادية ومعادية للدين أيضا . «فرغمت أن من الممكن تفسير وظائف المخ والسلوك البشرى في ضوء العمليات الطبيعية / الكيميائية والفسيولوجية وحدها دون أدنى إشارة إلى الوعي الإنساني ... أو العوامل الذاتية ، وكان ينظر لهذه المبادئ على أنها لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها حتى تم اكتشاف خطئها المنطقي ونقصها (أخيرا)»^(١٤)

ويضيف روجر سبيري^(١٥) في مقاله العام بمجلة علم النفس الأمريكية إلى ما سبق قوله «لعله من الإنصاف أن نقول إن .. العلم والدين قد وقف كل منهما أمام الآخر وقفة العدو الألد (حتى ظهرت النظرية العقلية المعرفية في السبعينيات على الوجه الذي نبينه فيما بعد ، فطوال الحقبة السلوكية - المادية اتخذ العلم موقفا يقوم على الخلط من القيم وعلى النظر للكون على أن ما يحركه إنما هي عوامل طبيعية تخلو في النهاية من أى سمات بشرية ذاتية من النوع الذي يتعامل معه الدين ، فكان العلم يفترض أن القيم الأخلاقية ، والروح ، والأهداف الإنسانية ، والكرامة ، وحرية

والمكان .. حقائق توجد أوجه للتشابه بين عادات وتقاليد البشر ، وقد يتشابهون في الشكل والسمات النفسية .. إلا أن وجود هذه التشابهات وحده غير كاف لإمكانية إقامة قوانين في مجال الشؤون الإنسانية^(١٥).

والمستبح للمناقشة السابقة يستطيع أن يكتشف بوضوح الصلة الوثيقة بين الأزمة التى تعانىها العلوم الاجتماعية منذ بدايتها الحديثة حتى اليوم من جانب ، وبين بعض سمات وخصائص التوجه العلمى التقليدى «السائد من جانب آخر ، وسنحاول فيما يلى أن نبين الطريقة التى تسبب بها تبنى العلوم الاجتماعية لذلك التوجه «القديم» فى الأزمة الحاضرة التى تعانى منها تلك العلوم اليوم ، بل وتعانى منها مهن المساعدة الإنسانية بالتبعية ، وسنقصر مناقشتنا لهذا الموضوع على أخطر قضيتين كان لهما أكبر الأثر فى حدوث تلك الأزمة وهما :

١ - إهمال تلك العلوم وللمهن للعوامل الروحية والدينية وإنكار دورها كمسببات فاعلة للسلوك الإنسانى .

٢ - دعوى الموضوعية والزمع بأن العلوم الاجتماعية ينبغى أن تكون متحررة من القيم Value - Free .

ولعل القارىء يلاحظ الترابط الواضح بين هذين البعدين والترتب بطبيعة الحال على انطلاقها من نفس التوجه الواحد ألا

وهو نموذج العلم «القديم» على حد تعبير أجروس وستانسو^(١٦) ، غير أن قضية استبعاد العوامل الروحية والدينية إنما تتصل أكثر ما تتصل بالدراسات النفسية التى تنظر فى الطبيعة البشرية ومكونات الشخصية الإنسانية ، أما قضية العلم المثمر - من القيم فتتصل أكثر ما تتصل بمستوى العلاقات الاجتماعية والبناء الاجتماعى الذى يتعرض له علم الاجتماع أساسا ، والقضيتان كامتتان وراء التشويه والتشويش الذى تعاني منه مهن المساعدة الإنسانية التى تعتمد على علوم النفس والاجتماع بدرجت متفاوتة فى استلهاهم قواعدها العلمية .

أولا : قضية استبعاد العوامل الروحية

لو أننا تساءلنا عن كنه الأسباب التى أدت إلى تلك الحالة التى تعاني منها العلوم الاجتماعية - والتى تتمثل أساسا فى ذلك القصور المزمع فى فهم الإنسان وتفسير الظواهر الاجتماعية - فإن العلماء والباحثين سيقدمون لنا طائفة كبيرة من الأسباب التى تختلف بحسب التوجه النظرى لكل منهم ، ففى كل علم من تلك العلوم الاجتماعية «مدارس» علمية متعددة ، تتبنى نظريات متباينة تتنافس فيما بينها فى تقديم التفسيرات التى تعترف بها للظواهر التى تخصص ذلك العلم فى دراستها ، ومن الطبيعى أن «يعزو» المتتمون إلى كل من تلك المدارس ذلك الاضطراب والقصور النظرى

والمحدودة النطاق لكى يصبح لها أى معنى ويلاحظ أن القائلين بهذا رأى يفترضون ضمنا أن تلك الحقائق والتعميمات الإمبريقية التى تم التوصل إليها حتى الآن رغم قلتها إلا أنها تأخذ فى اعتبارها «كل المتغيرات» الممكن دراستها دون استبعاد لأى فئة أو طائفة من المتغيرات عن وعى أو عن قصد .

٢ - ويتصل بالتفسير السابق الذى يساق تبريرا لضعف واضطراب نظريات العلوم الاجتماعية تفسيراً آخر يتمثل فى صعوبة بعض المتغيرات وصعوبة التحكم فى بعضها الآخر لأسباب تتعلق بعدم قابلية تلك المتغيرات للقياس أصلا ، أو لاعتبارات إنسانية وأخلاقية ، مما يضطر الباحثين اضطرابا لاستبعاد بعض المتغيرات من دراستهم رغم أنهم مدركون لمدى أهميتها لبناء النظريات فى مجال العلوم الاجتماعية .

٣ - أما التفسير الثالث فيختلف عن التفسيرات السابقة فى أنه يرفض التسليم بأن الصعوبات التى تواجه التنظير فى العلوم الاجتماعية تكمن فقط فى مجرد فقر تلك العلوم من جهة مدى توفر الحقائق الإمبريقية الصلبة ، أو فى صعوبات القياس والتحكم فى المتغيرات وحسب ، وإنما يرى أن تلك الصعوبات ترجع أيضا وبصفة أساسية إلى أن العلوم الاجتماعية - جريا على سنن البحث العلمى التقليدي - قد استبعدت عن عمد قطاعا أساسيا من

إلى أن غيرهم من الباحثين فى ذلك التخصص ينطلقون من النظريات المنافسة (الخاطئة) الأخرى .. غير أن أمثال تلك التفسيرات لا تبدو كما رأينا كافية ، لأن المتعين إلى كل من تلك التوجهات النظرية لابد وأنهم قد شاركوا بسهم وافر فى بحوث ذلك العلم بأنفسهم أيضا مستخدمين أطرا تصورية مستمدة من توجههم النظرى فى تلك البحوث دون أن يؤدى ذلك إلى فتح جديد فى فهم وتفسير الظواهر فى نطاق ذلك العلم . وهذا يسوغ لنا أن نقصر اهتمامنا هنا على التبريرات ذات الطبيعة «العامة» التى تساق عادة عندما يثار موضوع القصور النظرى والتضارب بين نظريات العلوم الاجتماعية بدلا من أن تركز على ما يسوقه أنصار أى مدرسة ضد أنصار المدرسة الأخرى ، ويمكن تلخيص تلك التبريرات العامة فيما يلى :

١ - لعل أكثر التبريرات العامة التى تساق لتفسير الضعف والاضطراب النظرى فى العلوم الاجتماعية يتمثل فى أن تلك النظريات لا تقف حتى الآن على أرض صلبة وكافية من الحقائق الإمبريقية والملاحظات الواقعية المحققة القابلة للتعميم ، ووجه الاحتجاج هنا هو أن قلة المشاهدات المحققة إمبريقيا تفتح الباب واسعا أمام الباحثين لابتكار تفسيرات متعددة - بل ومتناقضة أحيانا - للربط بين تلك الحقائق والتعميمات الإمبريقية القليلة

العوامل أو المتغيرات الفاعلة المؤثرة في الظواهر السلوكية والاجتماعية وأعني بذلك المتغيرات الروحية والاعتقادية التي يظن العلماء (لأسباب التاريخية التي شرحناها آنفاً) أنه لا يصح إدراجها ضمن المتغيرات التي تتعرض لها دراساتهم «العلمية» .

وبطبيعة الحال فإن العلماء الذين لا يزالون يلتزمون بالتوجه العلمى التقليدى السائد اليوم فى العلوم الاجتماعية ، الذى ينطلق من منطلقات الفكر الوضعى والفلسفة الوضعية المنطقية ذات التوجه الإمبرييقى الحسى الواضح^(١٧) ، سيؤيدون التفسيرين الأول والثانى ، والحل عندهم لقضية الاضطراب النظرى فى العلوم الاجتماعية يتمثل فى إجراء المزيد والمزيد من الدراسات الإمبرييقية الدقيقة ، وبناء المزيد والمزيد من المقاييس الأكثر دقة والتي يمكن من خلالها سبر أغوار الظواهر الإنسانية المستعصية على القياس حتى الآن ، والمتوقع عندهم أن يؤدى تراكم الحقائق الإمبرييقية المستمدة من تلك البحوث فى النهاية إلى الوصول إلى نظريات «علمية» أكثر صلابة وأقل اضطراباً وتعارضاً .

ولو أننا تأملنا التفسير الأول فإننا نجد أنه يصعب قبوله كأساس وحيد لتفسير الحالة الراهنة لنظريات العلوم الاجتماعية ، وذلك على أساس أنه مهما ازداد عدد الحقائق الإمبرييقية والتعميمات المستمدة

منها فى اتجاهات خاطئة أصلاً فإن ذلك لن يقربنا إلا قليلاً من فهم وتفسير السلوك الإنسانى والعلاقات الاجتماعية ما دامت بحوثنا مستمرة فى السور فى الاتجاهات التى اتخذناها تقليدياً ، وذلك لسبب بسيط يتمثل فى أن تطور العلم والمنهج العلمى تاريخياً فى الاتجاهات التى سبق توضيحها يعتبر انسب الرئيسى فى تخلف العلوم الاجتماعية نتيجة لما رأيناه من تضيق لنطاق الظواهر التى تدخل بطريقة مشروعة فى نطاق «العلم» وفقاً للتصور أو التوجه التقليدى السائد الآن ، ذلك التصور الذى يقوم على اتخاذ قرار واع ومقصود باستبعاد العوامل الروحية المتعلقة بصلة الإنسان بخالقه من نطاق الدراسة العلمية ، مع أن هذه العوامل قد تكون «أهم» المتغيرات المفسرة للسلوك الفردى والعلاقات الاجتماعية كما سنرى فيما بعد .

ثم إننا لو تأملنا التفسير الثانى الذى يرد المشكلة إلى صعوبات القياس والتحكم فسنجد أنه أيضاً ليس تفسيراً كافياً للضعف النظرى الزمن فى العلوم الاجتماعية ، لأننا مهما تمكنا من زيادة درجة دقة المقاييس المستخدمة ومهما أضفنا متغيرات أخرى لم تخضع من قبل للدراسة بعد أن يصبح قياسها ممكناً ، فإن قدرتنا على الفهم والتفسير لن تزيد إلا قليلاً ، والسبب فى ذلك أننا مهما تقدمنا فى قياس متغيرات تنتمى إلى التوجه التقليدى المادى للعلم الطبيعى وترسم خطى توجهاته

بالقديم ذا وظيفة مفيدة لتقدم العلم ذاته بعد تلك التطورات الحاسمة التي أثبتت خطأ النظرة الوضعية المادية وقصورها عن فهم الظواهر الإنسانية .

لقد كانت النظرة التقليدية السائدة في مختلف العلوم - الطبيعية منها والسلوكية - تقوم على أن الكل تحكمه خواص أجزائه التي يتكون منها ، بمعنى أن كل شيء محكوم من أسفل إلى أعلى وفقاً لمسار التطور (الطبيعي) ، وفي إطار هذه النظرة المادية للطبيعة التي تقوم على حتمية سببية بادية من الوحدات الصغرى Microdeterministic ، فقد كانت كل الوظائف العقلية ووظائف المخ تفسر على أساس أنها محتومة بنشاط الخلايا العصبية والتركيب الفسيولوجي للمخ ، وأن هذا النشاط بدوره تحكمه قوانين الطبيعة والكيمياء الحيوية - حتى نصل في النهاية إلى أن كل شيء محكوم بالتفاعلات الطبيعية فيما دون الذرة وبالقوى الميكانيكية المتناهية الصغر^(١٨) ، ولقد سارت المدرسة السلوكية التي سيطرت على الدراسات النفسية طوال محسنين عاماً على هذا النهج في فهم الإنسان وسلوكه إلى أن جاء التوجه المعرفي العقلي الجديد Cognitive/Mentalist منذ عشرين عاماً بما يعتبر ثورة في فهم الطبيعة البشرية .. ثورة تمكنت من فرض وجودها اليوم على الدراسات النفسية ، ويقوم ذلك التوجه

الأيدولوجية فإننا سنظل أسرى ذلك التوجه التقليدي ، ولن يؤدي هذا إلى اتجاه جهودنا البحثية في الاتجاه الصحيح على الوجه المبين آنفاً .

ومن هنا فإنه لا يتبقى أمامنا إلا التفسير الأخير الذي يبدو أنه يصدق جملة وتفصيلاً على الموقف الراهن في محيط العلوم الاجتماعية : إننا في هذه العلوم ننطلق (عن قصد أو عن حسن ظن) من منطلقات معادية للوحي ولكل ما يتصل بالله واليوم الآخر . تلك المنطلقات التي انبثقت في إطار ظروف تاريخية ومكانية معينة وارتبطت بها ارتباطاً وثيقاً (سبق شرحها في الفصل الأول) ، وبناء على ذلك فإننا قد أهملنا أحد المصادر الأساسية (هل نقول المصدر الأسلي؟) التي يمكن أن توجهنا إلى متغيرات هامة يؤدي أخذها في الاعتبار حتماً إلى زيادة قدرتنا على فهم وتفسير الظواهر الاجتماعية والتنبؤ بها والتحكم فيها وتغييرها .

إن استمساك بعض العلماء وبعض الهيئات العلمية اليوم بذلك للموقف المعادي للدين والوحي لم يعد له ما يبرره - علمياً - بعد التطورات الحديثة في العلوم البيولوجية وفي فهم الطبيعة الإنسانية التي بدأت تتراكم نتائجها منذ أوائل السبعينيات الميلادية من هذا القرن ، والتي أدت إلى ثورة شاملة في فلسفة العلم على الوجه الذي نبينه بعد قليل ، ولم يعد ذلك التمسك

والبروتونات الدائبة الحركة ، كما يدل على أن الخواص والصفات الأتمل التي توجد في العالم والتي يستجيب لها المخ بما في ذلك الظواهر الاجتماعية الواسعة التي تمثل الحضارة الحديثة - كل هذه لا تقل من حيث حقيقة وجودها وقدرتها السببية على الأحداث من الوجهة العلمية عن الذرات والجزيئات التي تعتمد عليها في وجودها .. وهذه النظرة الجديدة للواقع .. تتقبل الخواص العقلية والروحية كحقائق سببية فاعلة غير أنها في الوقت ذاته تنكر أنها يمكن أن يكون لها وجود منفصل في حالة غير متجسدة بعيدا عن المخ القادر على القيام بوظائفه .. والنظرة الجديدة بدلا من أن تستبعد العقل والروح فإنها تضع هذه القوى العقلية الذاتية قريبا من القمة في هرم التحكم السببي للمخ وتعطيها مكان الصدارة في تحديد ما يفعله الشخص .

يبدو لنا أن هذا هو أقصى ما نستطيع أن نتوقعه من جانب الكثيرين من علماء الغرب في محيط الاعتراف بالعوامل والمتغيرات - غير المادية - أقصد أنهم إذا حلهم الواقع على الاعتراف بوجودها فإنهم يسارعون إلى التأكيد على أنها ليست ذات مصدر متعال عن تلك القوى الطبيعية والكيميائية التي يتكون منها العالم في فهمهم وإنما هي عوامل منبثقة تطوريا عنها - وإذا كان سبيري يؤكد أن هذه الاتجاهات المعرفية / العقلية الجديدة في علم

الجديد على أننا حتى لو نظرنا للإنسان على أنه يتكون من أعضاء تحكمها التفاعلات الطبيعية والكيميائية من أسفل إلى أعلى إلا أننا نجد في الوقت ذاته أن الإنسان كوحدة حية ذات مستوى أرق من مجرد مستوى الذرات والخلايا التي يتكون منها قادر أيضا - كوحدة حية عاقلة - على إحداث تأثيرات وتحكم من أعلى إلى أسفل ، بمعنى أن^(١٩) «التفسير الكامل للسلوك يتطلب أن نأخذ في الاعتبار ظهور خصائص جديدة منبثقة (على هذا المستوى) لم تكن موجودة من قبل ، ويتضمن ذلك الخواص العقلية التي تتفاعل وتؤثر كأسباب فاعلة على هذا المستوى الأعلى من الوجود ذاته ، كما أنها تتحكم من أعلى فيما هو أدنى منها تحكما سببيا أيضا .. بما يمكن أن نسميه حتمية تأثير الوحدات الكبرى Macrodeterminism التي تعمل جنبا إلى جنب مع التحكم من أسفل إلى أعلى ، وبهذا يمكننا القول إن الحالات العقلية - كخواص منبثقة عن نشاط المخ - لها القدرة على التحكم فيما يحدث نشاط الخلايا العصبية في تلك الحالات العقلية ، وبلغة أخرى فكما أن المستويات الدنيا من الوجود تتحكم سببيا في المستويات العليا فإن المستويات العليا أيضا تتحكم في المستويات الأدنى منها ، يقول روجر سبيري «إن هذا التوجه يدل على أننا وهذا الكون الذي نعيش فيه أكثر من مجرد أسراب راکضة من الذرات والألكترونات



الإنسان في هذا المنظور ليس مجرد رزمة من ردود الأفعال أو الدوافع أو الآليات النفسية ، كما أنه ليس مجرد منتج جانبي لقوى خارجية فاعلة ومؤثرة فيه ، وإنما هو إنسان واع له إرادة يملك حرية الاختيار ، ويملك القدرة على التصرف من أجل تحقيق أهداف ينتقها بنفسه ، ثم يوضح أن الأهداف إنما تستند بالضرورة إلى «قيم» ومن هنا فإن علم النفس في النظرة الجديدة يشمل دراسة القيم التي توجه السلوك الواعي للفرد ، وينقل المؤلفان عن كارل روجرز تأكيده على ضرورة البحث في «المعاني العقلية والروحية للسلوك» ، ويعلق أجروس وستانسو بقولهما إن «مؤدى ذلك أن حياة الإنسان الفكرية وحياته الأخلاقية وحياته الروحية هي حقائق مماثلة تماما لحقيقة حياته البيولوجية» ، وينقلان عن عالم النفس رولو ماى قوله إن علم النفس الجديد مفوض من قبل المجتمع للعمل في ملكوت عقل الإنسان وروحه ، ولكن المؤلفين عندما يتعرضان للمقصود بالنواحي الروحية يسوران في نفس الخطوط العامة للحضارة الغربية أيضا فيفسران النواحي الروحية بأنها تتصل «بالقيم الأخلاقية والفكرية والجمالية» ويوضحان أنها تتضمن المعرفة العقلية والحكمة والمهارة الفنية إضافة إلى جميع الخصال الحمودة كالكرم والشجاعة والأمانة والطيبة والصدق .

ومرة أخرى فإننا نلاحظ حتى عند

النفس تفتح الأبواب أمام «التقارب بين الدين والعلم .. إذ إنها عدلت من توصيف العلم للطبيعة البشرية واللذات الواعية وأصلحته بطريقة جذرية» إلا أنه عندما يكشف لنا عما يقصده بالدين يتبين لنا أنه يتحدث عن نوع من الدين الإنسانى «العام» الذى يستطيع أن يتعامل هو طبعاً معه كإنسان غرقى في ضوء رفضه لما يقدم له من معتقدات نصرانية ، ويهودية .. فلا يجد أمامه إلا البحث عن دين يقوم على قيم أخلاقية هدفها - كما يرى «المحافظة على البقاء» للإنسان في هذه الحياة الدنيا»^(٢٠) .

تلك هي الصورة التي تقدمها لنا المدرسة «المعرفية / العقلية» في فهم الإنسان ، وهناك أيضا مدرسة أخرى بدأت تجد تأييدا كبيرا بين علماء النفس المعاصرين هي المدرسة الإنسانية Humanistic Approach والتي تسير أيضا في خطوط تؤدي إلى نتائج مماثلة ، ويعتبر الاتجاه الإنسانى بمثابة ثورة على النزعة المادية الميكانيكية التي سيطرت على النموذج العلمى القديم في فهم الإنسان ودراسة الظواهر الإنسانية ، ويوضح عالم النفس ايرفين تشايلد^(٢١) الخط الأساسى لهذا التوجه بأنه يتمثل في النظر للإنسان «كقوة واعية» لا على أنه مجرد حيوان أو آلة ، ويرى أن هذه هي نقطة الانطلاق الرئيسية لهذا المنظور العلمى الجديد للإنسان ، ويضيف أجروس وستانسو أن

سلوكه ، فكلما كانت معرفة الإنسان بالله صحيحة وصلته به قوية كان الاحتمال كبيراً فى أن يأتى سلوكه متمشياً مع التوجيه الإلهى لما فيه صلاحه ، فيعيش فى حالة من الطمأنينة والسكينة تتمشى مع أفضل ما يتمناه من يكتبون حول معايير الصحة النفسية والتوافق الاجتماعى فى الدنيا قبل أن يرتحل إلى نعيم الآخرة ، وإما إن كانت معرفته بالله محرفة أو ناقصة أو مشوهة أو كانت صلته بالله منقطعة فإن الاحتمال كبير فى أن يكون أكثر تعرضاً للاضطرابات النفسية والانحرافات الاجتماعية فى الدنيا وهو فى الآخرة من الخاسرين .

وقد فطن كثير من علماء النفس المسلمين إلى تلك الحقائق وطالبوا باعتبار التطور الروحى والخلقى للإنسان موضوعاً للدراسة النفسية ، فىرى د . عبد الحميد الهاشمي^(٢٢) أن الإنسان بفطرته كائن حى يتأمل ويتأمل ويعتقد ويؤمن ، وهو قادر على أن يدرك عن يقين وجود الله تعالى ووحدانيته ، ويدرك أهمية طاعة الله عز وجل ، ومن هنا فإن من الضرورى دراسة هذا الجانب الروحى فى الإنسان لبيان طبيعته ومراحل تطوره وعوامل صحته وانحرافه ، ثم يرد على حجة من زعموا عدم إمكان دراسة الجوانب الروحية للإنسان دراسة علمية بأن جهل علماء الطبيعة بمجهر الكهرباء والمغناطيسية لم يمنعهم من دراسة آثارها كالحرارة والحركة

علماء هذه المدرسة أيضاً ميلاً لا يخفى لتجنب الربط بين الجوانب الروحية وبين المعتقدات الدينية خصوصاً فيما يتصل بصلة الإنسان بربه وخالفه بالرغم من أن هذين المؤلفين نفسيهما يعترفان - استناداً إلى النظريات الحديثة فى العلوم الطبيعية - فى مواضع أخرى من مؤلفهما القيم بوجود إله حكيم وراء هذا الكون ووراء القوانين التى تسيره ، ولعل السبب فى عدم قدرة أولئك العلماء على اجتياز هذه الخطوة المتبقية فى طريق الرجوع إلى الحق يكمن كما رأينا فى التصورات المحرفة والمشوهة للدين فى تلك المجتمعات ، كما يكمن فى تعدد الديانة فى تلك المجتمعات وتنبهها نتيجة لذلك لفكرة التعددية الدينية Pluralism ولبادئ العلمانية Secularism .

أما العالم المسلم الذى ينطلق من عقيدة صحيحة غير محرفة ، والذى يؤمن بإله قوى قاهر ، ربوف رحيم ، مالك الملك ، مطلق التصرف فى الكون كله ، الذى خلق بنى آدم فى أحسن تقويم ، وأشهدهم على أنفسهم ألسنتهم قالوا بلى شهدنا ، ثم أرسل الرسل لهداية الناس وتذكيرهم بما أودع فى فطرتهم النقية ، وهو من بعد ذلك راد الناس إلى معاد ، فمجازيهم على أعمالهم فى يوم تشخص فيه الأبصار . إن من يؤمن بهذا كله لا يمكنه إلا التسليم بأن معرفة الإنسان وصلته بربه هى محور حياته ، وأنها أهم العوامل المؤثرة على



تستثيره تلك المعرفة من شعور بالحاجة إليه والرجاء فيه والخوف منه ، باعتبار هذه الوجدانات هي المحرك للتروع والإرادة والسلوك الواقعي .

فإذا انتقلنا إلى مهن المساعدة الإنسانية وخصوصا العلاج النفسى والخدمة الاجتماعية لوجدنا توازيا بين الاتجاهات المهنية السائدة فيها وبين ذات الاتجاهات المتصارعة في العلوم الاجتماعية التى تستند إليها القاعدة العلمية لتلك المهن ، وإذا كنا قد وجدنا أن العلوم الاجتماعية قد حذت فى دراستها للإنسان حذو العلوم الطبيعية وتأثرت بتلك العلوم أولا فى اتجاهها المادى الميكانيكى القديم ثم أخيرا فى منظورها العلمى الجديد ، فإننا نلاحظ أن العلاج النفسى والخدمة الاجتماعية أيضا قد سارت كل منهما على نفس نهج تلك العلوم ، فاتخذت فى منظورها التقليدى القديم توجهها علمانيا خالصا يستبعد الدين بالكلية من عملية المساعدة ، ثم اتجهت بعض الكتابات فيها أخيرا على استحياء للمطالبة بعلاقة أوثق مع الدين وبأخذ العوامل الروحية فى الاعتبار عند تقديم المساعدة .

فإذا بدأنا بالعلاج النفسى فإننا سنجد مباشرة أن كلا من السائرين على نهج مدرسة التحليل النفسى أو المدرسة السلوكية يتخذون بالتبعية نفس المواقف المعادية للدين والعوامل الروحية التى تتخذها تلك المدارس كما يتمثل ذلك فى

والضوء ، كما أن علماء النفس يدرسون الذكاء والعاطفة عن طريق دراسة آثارها وعواملها مع الجهل بطبيعتها أو جوهرها ، ثم يصل إلى أن «نفس الشئ صحيح بالنسبة للجانب الروحى من التكوين النفسى للإنسان ، فعلماء النفس ليسوا فى حاجة إلى دراسة حقيقية القيمة والروح وجوهرها بل إلى ظواهرها فى حياة الإنسان» ، أما الدكتور مالك بدرى فإنه يقرر من واقع دراساته التطبيقية أنه «من الواضح أن الإسلام كأسلوب للحياة يلعب دورا رئيسيا للغاية فى التطور العاطفى والاجتماعى والشخصى للإنسان المسلم ويرى أن استمرار علماء النفس المسلمين فى استخلاص نظرياتهم وممارستهم من علماء النفس غير المسلمين يعتبر مأساة ، وأن النظر للجوانب الروحية على أنها غير ذات بال فى فهم السلوك يعتبر فهما غير علمى أو على الأقل غير منصف»^(٢٣) .

ومما سبق يتبين لنا أنه لا يمكن لنظريات العلوم الاجتماعية أن تصل إلى فهم الإنسان وتفسير سلوكه تفسيرا صحيحا ما دامت تستبعد عن قصد ذلك القطاع الرئيسى من قطاعات المتغيرات المؤثرة تأثيرا حيويا على السلوك ألا وهو القطاع المتصل بتأثير العوامل الروحية التى تتصل أساسا بوعى الإنسان بوجوده فى هذا الكون ، وتسأله الدائب عمن خلقه وصوره وسخر له ما سخر من الكائنات ، ثم معرفته بخالقه ، وما

وإدعى أنه لم يحدث أبداً أن جاءه مريض بالأمراض العصابية إلا وكان سبب مرضه هو بعده عن الدين ، كما أنه لم يعالج مريضاً قط إلا وكان شفاؤه بسبب عودته للدين ، ولكن يونج كان يردد دائماً أنه عالم نفس إمبيريقى ، ولم يظهر التزامات نحو أى دين معين مما دعا البعض إلى الظن بأنه من اللادريين أو حتى من الملاحدة . إلا أنه فقط يسجل الواقع المشاهد أمامه^(٢٦) .

أما مؤسس السلوكية جون واطسون فكان يرى أن جسم الإنسان هو «الحقيقة الوحيدة» ، وأن سلوكه وليس وعيه هو الموضوع الصحيح لعلم النفس ، وكان يقول إن الناس مستعدون للاعتراف بأنهم حيوانات ، غير أنهم يريدون أن يضيفوا إلى ذلك شيئاً آخر يخلق المشاكل ، ويندرج تحت هذا «الشيء الآخر» عنده كل ما يعرف بالدين والحياة بعد الموت ، والأخلاق ، والحقيقة العارية في رأيه أن على عالم النفس أن يضيف سلوك الإنسان بعبارات لا تختلف عن تلك التى تستخدم في وصف سلوك الثور الذى ينحره^(٢٧) .

ولا زالت هذه الاتجاهات المعادية للدين منتشرة على نطاق واسع «بين المشتغلين بالعلاج النفسى ، يمثلها بوضوح قول النيس عام ١٩٨٠ «يعتبر الدين من نواح عدة معادلاً للتفكير غير المنطقى والاضطراب الانفعالى .. والحل العلاجى الملائم للمشكلات الانفعالية هو تحلى الشخص عن

أقوال روادها ، فبالنسبة للمدرسة الأولى نجد فرويد^(٢٤) يقرر أن الأتيان «ينبغى أن تصنف باعتبارها وهما من أوهام الجماهير» وأنها نشأت من حاجة الإنسان لحماية نفسه من قوى الطبيعة الساحقة ، وهكذا فإن الإنسان في زعمه هو الذى يخلق الله وليس العكس ! ومن هنا فإن الدين في رأيه هو نوع من الطفولية Infantilism التى لا بد أن يتجاوزها الناس يوماً ما ، أو أنه نوع من المرض النفسى . يقول دوهرق^(٢٥) : إن فرويد قد اعتبر الدين مرضاً عصائياً لأنه كان بالنسبة له يمثل نكوصاً إلى مرحلة طفولية .. (وذلك من منطلق) أن الإنسان الراشد الذى لا يستطيع التعامل مع مشكلاته بطريقه عقلانية يصيبه النكوص إلى مستوى الدفاعات الطفلية .. وهذا هو السبب في أن فرويد يرى أن الدين بذلك يعتبر العصاب الوسواس العام للبشر جميعاً .

وإذا كان هناك من انشقوا على فرويد وخالفوه في الرأي حول هذه القضية (إضافة إلى غيرها) مثل يونج فإن آراءهم لم يتح لها نفس الدرجة من القبول في الأوساط العلمية والمهنية بسبب شيوع الروح المعادية للدين في تلك الأوساط كما بينا ، وذلك بالرغم من أن يونج قد عبر عن آرائه المناقضة تماماً لآراء فرويد في الموضوع بكل وضوح وقوة حيث يقرر «أن الدين أبعد ما يكون عن أن يعتبر مرضاً عصائياً ،

تدينه .. فكلما أصبح الإنسان أقل تدبنا كلما أصبح معاني من الناحية الإنفعالية^(٢٨).

ولكن البندول ينطلق الآن في الاتجاه المضاد - كما يقول آين بيرجن في مقاله الجهد عن العلاج النفسي والقيم الدينية^(٢٩) - ينطلق في اتجاهات تبعد عن النزعات الطبيعية والغنوصية (اللاأدرية) والإنسانية (التي تقدس الإنسان) التي سيطرت على علم النفس معظم هذا القرن بعد أن فقد «العلم» سلطانه القديم كمحتكر للمعرفة الحقبة بعد ما تبين أن العلم ليس إلا نتاجا ثقافيا حدسيا محملا بالقيم، وقد فتح هذا الطريق أمام أنواع من الدراسات للظواهر المتصلة بالوعي والإدراك الذهني التي مهدت الطريق بدورها أمام النظر في إمكانية دراسة القوى الروحية المؤثرة في السلوك الإنساني رغم عدم خضوعها للملاحظة في الوقت الحالي.

وقد استعرض بيرجن افتراضات كل من الاتجاهين الرئيسيين الغالبين اليوم في العلاج النفسي وهما الاتجاه الذي أسماه بالنفعية الأكلينيكية Clinical Pragmatism والذي يتبنى قيما إصلاحية تركز على مساعدة العميل وتحقيق ذاته، ثم أوضح بيرجن أنه رغم اختلاف هذين الاتجاهين إلا أن موقفهما من الدين واحد

فقال: «إن كلا من الاتجاهين النفعي والإنساني يبدى عدم اكتراث نسبي بالله، وكذا بعلاقة البشر بالله، ولا يرى إمكانية وجود تأثير للعوامل الروحية على السلوك .. وبهذا فإنهما يستبعدان ما يعد واحداً من أكبر الأيديولوجيات الفرعية في المجتمع وأقصد بذلك التصورات الدينية الإيمانية التي يعتنقها المؤمنون بالله ويحاولون في إطارها توجيه سلوكهم وفقا لما يدركون أنه قد شرعه لهم .. ورغم ما للقيم التي تقوم عليها الاتجاهات النفعية والإنسانية من فائدة كبيرة إلا أنها أيضا غالبا ما تصبح سبباً في تدهور المجتمع»، وفي ضوء هذا التحليل فإن بيرجن يدعو رجال العلاج النفسي إلى تبني اتجاه ثالث بديل يطلق عليه هو الواقعية الإيمانية Theistic Realism وهو اتجاه يراه ضروريا لتحقيق فاعلية العلاج مع الأشخاص المتدينين من جهة، كما يراه محققا لبعث الحياة في المجتمع ككل من جهة أخرى.

ويوضح بيرجن المسلمات التي يستند إليه هذا الاتجاه البديل فيقول: «إن أول وأهم تلك المسلمات هي أن الله موجود، وأن البشر هم من خلق الله، وأن هناك عمليات روحية غير منظورة يتم من خلالها الإيمان من جهة وبين قيم الاتجاهين الآخرين (الإكلينيكي والإنساني) من جهة أخرى ننقلها هنا لأهمية دلالاتها:

قيم الاتجاه الإيماني (البديل)	قيم الاتجاهين التقليديين
١ - الله قوى (متعال) ولذلك فإن التواضع والخضوع والعظمة والطاعة لأوامره تعتبر من الفضائل .	الإنسان متعال - تمجيد الذات - الحرية ورفض السلطة الخارجية فضائل .
٢ - هوية الإنسان الشخصية خالدة ومصدرها الله ، والعلاقة بالله هي التي تحدد قيمة الذات .	هوية الإنسان في هذا الوجود عارضة زائلة العلاقة بالآخرين هي التي تحدد قيمة الذات .
٣ - ضبط النفس في إطار قيم مطلقة - الالتزام الأخلاق الصارم - أخلاقيات عامة .	التعبير عن الذات في إطار قيم نسبية - أخلاقيات مرنة - أخلاقيات موقفية .
٤ - الحب والعطف والاستعلاء على الذات أمور أساسية - خدمة الغير والتضحية بالذات محور النمو الشخصي .	الحاجات الشخصية وتحقيق الذات أمور أساسية - الرضا عن الذات محور النمو الشخصي .
٥ - الالتزام والولاء والوفاء في الزواج - التأكيد على الأنسال وحياة الأسرة كعوامل تؤدي إلى التكامل .	الزواج المفتوح أو عدم الزواج - التأكيد على الإشباع الذاتي أو النظر للجنس كنوع من التزويج دون مسئوليات على المدى البعيد الآخرون مسئولون عن مشاكلنا وعن التغيير الحادث فينا - تقليل الشعور بالذنب إلى أقصى حد وتخفيف المعاناة دون إدراك الاعتذار عن المظالم .
٦ - المسئولية الشخصية عن الأفعال التي تضر بالغير والمسئولية عن تعديل السلوك - القبول بالشعور بالذنب والمعاناة والتوبة كأساس للتغيير - رد المظالم لأصحابها ضرورى .	القبول بالمشاعر المتهمة للآخرين والتعبير عنها كافيان .
٧ - المغفرة لمن يسببون لنا الآلام (بما في ذلك الأبوان) تستكمل عملية استعادة الذات في العلاج .	التوصل للمعرفة بالجهد الذاتي وحده ، المعانى والأهداف تستمد من العقل والمنطق المعرفة العقلية هدف لذاتها - عزل العقل عن بقية جوانب الحياة .
٨ - التوصل للمعرفة من خلال الإيمان وبذل الجهد الذاتي - المعانى والأهداف تستمد من البصيرة الروحية - المعرفة العقلية لا يمكن أن تنفصل عن الجوانب الوجدانية والروحية .	

ومن الواضح أن يروجين يدعو إلى ما يشبه أن يكون إعادة نظر شاملة ، وحقيقية في ممارسة العلاج النفسى فى الاتجاهات التى نطن أنها يمكن أن تعتبر خطوات فى الاتجاه الصحيح .

أما بالنسبة للخدمة الاجتماعية فإنها أيضا وفى إطار سعيها للحصول على مكانة مهنية محترمة كبقية المهن الأقدم منها عهدا قد تعدت إغفال الجوانب الروحية والدينية فى ممارساتها بصفة عامة حتى تتخذ سمثا مهنيا عاما يمكن معه تطبيقها مع كل الأجناس والأديان مستبعدة بذلك الدين بالكلية ، رغم أن الخدمة الاجتماعية كما يقرر فيلسوف الخدمة الاجتماعية الشهير فرانك برونو هى أقرب المهن إلى الدين حيث يقول : «رغم أن الدين هو أقرب النظم الاجتماعية التصاقا من حيث الهدف بالخدمة الاجتماعية وغيرها من المهن»^(٣٠) ، وتتفق الخدمة الاجتماعية فى موقفها هذا المتباعد عن الدين مع غيرها من مهن المساعدة الإنسانية عموما كما يرى جوزيف هيس إذ يقرر أن مهن المساعدة الإنسانية الحديثة تكاد تهمل الجانب الروحى من الوجود إلى مجرد تفاعل بين القوى الفريزية (متابعة لفرويد) والحاجة للحصول على القوة (متابعة لأدلر)^(٣١) .

ولقد جلست الكتابات الرئيسية حول الأسس النظرية والأطر الفلسفية والقيمية

للخدمة الاجتماعية مستبعدة لأى إشارة للدين أو العوامل الروحية ، ويظهر هذا بوضوح لدى هربرت بستو وأيضا لدى ناتان كوهين حيث نرى الأخير يقرر على سبيل المثال أن الخدمة الاجتماعية فى المجتمع الأمريكى تطلق كلية من منظور إنسانى علمانى Secular Humanitarianism^(٣٢) ، كما يؤكد لونيبرج سيادة هذا التوجه الإنسانى العلمانى مشيرا إلى أنه إذا كان الأقولون من الأخصائيين الاجتماعيين قد حاولوا الربط بين الخدمة الاجتماعية والدين إلا أن الأكثرين قد اتبعوا اتجاهها علمانيا إنسانيا ورفضوا أى محاولة للربط بين الخدمة الاجتماعية والدين ، بل إن بعض الأخصائيين الاجتماعيين يعتقدون أن مجرد الرغبة لدى البعض فى للربط بين الدين والخدمة الاجتماعية إنما يدل على عدم نضج شخصياتهم (جريا وراء مزاعم فرويد من اعتبار الدين أمرا طفوليا) ، وهم مقتنعون أن محاولات الربط هذه تعتبر خروجا على المهنية ، وأنها تضر بالمكانة العلمية للمهنية^(٣٣)

وفى مقال هام كتبه مارتن مارتى حديثا بعنوان «الخدمات الاجتماعية : مؤمنة أم كافرة»^(٣٤) يقول المؤلف إن أولئك الذين يعيشون فى دنيا الخدمات الاجتماعية العلمانية الحاضرة لا يدركون أن هذه

التي تربط بين الشخص وبين قوة أسى أو بينه وبين الله .

ثانيا : دعوى الموضوعية والحياد القيمي

رأينا فى الفصل الأول كيف أن الظروف التاريخية والثقافية والاجتماعية الخاصة التى نشأ فى ظلها العلم الأوربي الحديث وتطور قد أدت فى النهاية إلى صياغة نظرية المعرفة (الأبستمولوجيا) التقليدية واتجاهات تنأى بالعلم وترفع به عن أن يكون له أدنى صلة بالتصورات الدينية السائدة فى الحضارة الغربية ... فى اتجاهات تحصر اهتمام العلم فى الظواهر التى يمكن مشاهدتها بالحواس ، والتى تتوقف بالتالى عند دراسة ما هو كائن وواقع دون إعطاء أى مشروعية علمية لتقويم هذا الواقع .

ورأينا أن مؤسس علم الاجتماع فى صورته الحديثة أوجبت كونت قد كان هو فى الوقت ذاته مؤسس الاتجاه الوضعي الذى ارتبط «بالدعوة إلى تحقيق الموضوعية العلمية فى مجال الإنسانيات تماما كما تم تحقيقها فى مجال الطبيعيات ، (حيث) اعتبرت الوضعية ابتداء أن ارتباط العلم بالأخلاق والقيم من مخلفات القرون الوسطى ... ولقد فصل رواد علم الاجتماع الأوائل بين ... ما

الجوانب الروحية بشكل عام يمكن أن ينطبق على الكثير من الديانات والمذاهب حيث يقران أن الجوانب الروحية «تتضمن الأنشطة الإنسانية المتصلة باتخاذ القرارات الموجهة أخلاقيا ، والبحث عن معنى وهدف للحياة ، والسعى للتوصل إلى علاقات متبادلة مشبعة بين الأفراد والمجتمع والحقيقة المطلقة Ultimate Reality أيا كان تصورهما (وبطبيعة الحال فإن معنى الحقيقة المطلقة هو «الله» عند المؤمنين بالله ، وهذا الاتجاه يفتح المجال أمام تجاوز العقبة الكنود التى أعاقت إجراء البحوث فى هذا المجال فى الولايات المتحدة بسبب التعددية الدينية وعدم إمكان إقرار توجه ديني واحد يمكن أن تنطلق منه البحوث .

غير أن فنستيا جوزيف تشكو من أنه حتى الآن لم يتم إعطاء العوامل الروحية والدينية ما تستحقه من اعتبار فى التنظير للخدمة الاجتماعية رغم أن المهنة تنظر للإنسان بطريقة كلية Holistic ، كما تقرر أن ديناميات تفاعل العامل الدينى مع بقية عوامل الشخصية فى مختلف مراحل العمر ، وكذلك تأثير الدين كعامل من عوامل مواجهة المواقف العسيرة فى الحياة Coping جديران بدراسة أعمق ، وهى تعرف الدين تعريفا عاما أيضا ليشمل كل الديانات والمذاهب على أنه «التعبير الخارجى (أو الظاهر) عن العقيدة» ثم توضح ما تقصده بالعقيدة على أنها «المعتقدات الداخلية والقيم

الخدمات الحديثة لا تمثل إلا الصفحة الأخيرة في كتاب يضم خمسين صفحة من الخدمات الاجتماعية المنطلقة من الدوافع الدينية والممولة والمنظمة في أطر دينية ، ويشير المؤلف إلى الأغراض والأضرار التي ترتبت على ما أسماه بعلمنة الخدمة الاجتماعية Secularization of Social Work حيث يعرف علمنة الخدمة الاجتماعية بأنها تتضمن - على أقل تقدير - فكرة أن الدين (بالمعنى الأيديولوجي أو بالمعنى المؤسسي) لا شأن له لا بتوجيه ولا بتشكيل عالم الخدمة الاجتماعية .

ويبين مارتى أن انعكاسات هذه العلمانية المهنية تتجلى في إهمال الدين في كتابات المهنة حتى إن الأعوام الطويلة تنقضى دون أن يظهر في المجالات المهنية مقال واحد يلمس موضوع الدين ، كما أن كليات الخدمة الاجتماعية نادرا ما تتضمن مقرراتها إشارة إلى الأصول الدينية للمهنة ، وقد أدى هذا فيما يرى إلى وجود «فجوة» تصورية بين الأخصائيين الاجتماعيين وبين الناس الذين تقدم لهم الخدمات الاجتماعية . أولئك الناس الذين قد تكون لديهم دوافع تحركها الرغبة في إيجاد معنى (لحياتهم) ، ولكن تلك الدوافع والرغبات لا تجد صدى عند الأخصائي الاجتماعي الذي يستبعد في لغته المتخصصة أى اهتمام بهذه النواحي .

ولقد تساءلت سينسر^(٣٥) قبل ذلك

بسنوات طويلة وبعبارات تتضمن العجب الشديد من هذا التوجه لدى الأخصائيين قائلة : «إذا كانت هذه الحاجات والدوافع الروحية هي جزء حقيقى لا يتجزأ من حياة تلك الأعداد الكبيرة من الناس ، وإذا كان استخدام العقيدة الدينية له تلك القيمة الحقيقية أو المحتملة لمثل هذه الأعداد الغفيرة من الناس ، فإن المرء ليتساءل عن أسباب تردد الأخصائيين الاجتماعيين في الاعتراف بتلك الحاجات ومقابلتها في هذا المجال من مجالات رفاية الإنسان . كما يتساءل المرء عن الأسباب التي تجعلهم أكثر ارتياحا في العمل في مجال الحاجات البدنية والعقلية والانفعالية ..» ، ثم تشير بعد ذلك بنفسها إلى بعض هذه الأسباب والتي تتمثل في الاتجاهات السائدة في ثقافة المجتمع الأمريكى والحضارة الغربية المعاصرة عموما حيث يسود اعتقاد بأنه ليس من حسن الأدب مناقشة الآخرين في الأمور الدينية والاعتقادية ، مما جعل الأخصائيين الاجتماعيين يتخذون موقفا متمنعا من الخوض في الأمور الدينية مع العملاء ، ويمكن أن يرجع السبب في هذا أيضاً إلى ما ذكرناه من تعدد الديانات والمذاهب ، بل والإلحاد في المجتمع الأمريكى مما يصعب معه اتخاذ موقف عام موجه بأحد الأديان دون سواه .

ويؤكد هذا ما وجدته دادل وزميلته في دراسة ميدانية أجريت على ٥٣ من أساتذة

يمر بها عملاؤهم مثلها في ذلك مثل بقية الجوانب الأخرى^(٣٦)، وقد بذل كندا جهدا كبيرا في توضيح الفلسفة التي يقوم عليها إدخال مثل هذه المادة التعليمية والضوابط التي ينبغي مراعاتها عند تدريسها، بل وأعطى مثالا لتطبيقها من خبرته الذاتية لطريقة إدماج مثل هذه المادة في أحد المقررات التي يقوم بتدريسها، ولكنه كما رأينا بالنسبة لغيره مضطر للسير في طريق الدراسة المقارنة للأديان والمذاهب المختلفة في تأثيرتها الإيجابية والسلبية على العملاء، كما أنه لم يتمكن من النفاذ لجوهر القضية على الوجه الذي يوحى به ما نقلناه عنه في صدر هذه الفقرة مما يمكن أن يستنبط منه أهمية تناول الموضوع في جميع المقررات الدراسية.

ولكن العديد من الشواهد قد بدأت تشير الآن إلى اهتمام متنام بالجوانب الروحية والدينية في الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية اليوم كما يقرر ذلك أدوارد كندا في مقاله القيم الصادر عام ١٩٨٨ عن «تنوع التوجهات الدينية والروحية وممارسة الخدمة الاجتماعية»^(٣٨) حيث يشير إلى ظهور عدد كبير من المقالات والكتب وإلى عقد المؤتمرات في السنوات الأخيرة حول مختلف جوانب العلاقة بين الدين والخدمة الاجتماعية، كما يشير بصفة خاصة إلى إسهام ماكس سيبورين وأورين براور في توضيح معنى

الخدمة الاجتماعية في الولايات المتحدة الأمريكية للتعرف على مبادئهم فيما إذا كانوا يوافقون على أن تتضمن مناهج الدراسات العليا في الخدمة الاجتماعية مقررا يدور حول الجوانب الروحية والدينية في محيط العمل مع العملاء، إذ إنهم وجدوا تخوفا لدى البعض - وبوجه خاص لدى الأساتذة الذين يدينون باليهودية - من تدريس مثل هذا المقرر اللهم إلا أن يصطنع المقرر منها مقارنا يضم جميع الأديان والمذاهب ويشارك في تدريسه أساتذة معتمدون ينتمي كل منهم إلى واحد من تلك الأديان^(٣٦).

أما أدوارد كندا فقد أثبت الفائدة الكبرى التي تعود على الأخصائيين الاجتماعيين إذا تضمنت برامج إعدادهم مثل هذه المادة موضحاً أن «الدين جانب من جوانب الثقافة والخبرة الإنسانية وأنه يؤثر على السلوك الفردي والجماعي، وأن كل إنسان له حاجات روحية تتصل بإيجاد معنى وهدف لهذه الحياة.. فالمعتقدات والممارسات الدينية غالباً ما تلعب دوراً حاسماً في فهم الإنسان لنفسه وللعالم من حوله خصوصاً فيما يتعلق بالتوصل إلى نوع من المعنى والهدف في العلاقات بين الذات والآخرين والبيئة والحقيقة المطلقة.. إن الأخصائيين الاجتماعيين يحتاجون للحصول على إعداد يمكنهم من التعامل مع الجوانب الدينية والروحية في الخبرات التي

يتكلم إلا عندما يدعى للكلام عن النتائج المترتبة على بعض السياسات العامة في الأمور التي تقع في نطاق اختصاصه ؟ .. إلى غير ذلك من التصورات التي تبدو من تحليل كتاباتهم .

ثم يسر إلى أن الكثيرين من علماء الاجتماع ممن يؤمنون بأن هذا العلم محايد قيميا يقصدون أشياء مختلفة جدا عن بعضها ، ويلتزمون بتلك التصورات دون تمحيص جاد للأسس التي تقوم عليها تصوراتهم ، ويوضح أن فيبر نفسه لم يكن يمانع في التعبير عن القيم . إذا تحرر الباحث من الخلط بينها وبين الحقائق ، كما أنه كان أكثر اهتماما باستبعاد القيم «السياسية» أكثر منه استبعاد القيم «الدينية أو الجمالية» .

ويكشف لنا جولدنر عن الأسباب التي كانت وراء دعوة فيبر نفسه إلى أن يتصف علم الاجتماع بالحياد القيمي قائلا : إن هذه الدعوة كانت بمثابة «عقيدة شخصية جدا لدى فيبر ، وأنها كانت نابعة من ظروف معينة عاشتها الجامعات الألمانية وأساتذتها في تلك الفترة ، وعاشها علم الاجتماع كعلم ناشئ»^(٤١) ، ولكن هذه الدعوة كما يقول قد تحولت عند علماء الاجتماع اليوم إلى جواز مرور شكلي فارغ من المضمون يتذرع به الباحث للتوقف عن التفكير الجاد ، ثم يوضح أنه إذا كان هذا الموقف قد أفاد علماء الاجتماع بحريتهم من الاندفاع القهري وراء القيم الأخلاقية

يسمونه أحكام الواقع وأحكام القيمة ... فقد كانت القيم تمثل في نظر علماء الاجتماع أخطر عائق في سبيل تقدم البحث العلمي حيث اعتقدوا أن البحث العلمي لابد وأن يكون بحثا محايدا ومجردا من كل القيم والمعايير الأخلاقية^(٣٩) .

وجاء ماكس فيبر الذي نسج أو نسجت حول كتاباته «خرافة أن العلوم الاجتماعية ينبغي ويمكن لها أن تلتزم بالحياد القيمي Value-Free على حد تعبير ألفين جولدنر في مقاله الشهير الذي هاجم فيه بعنف «خرافة علم الاجتماع المتحرر من القيم»^(٤٠) ، والذي أكد فيه أن الفكرة الشائعة عن إمكان وجود علم اجتماع محايد قيميا مستحيلة وسخيفة Absurd ، وتسأل جولدنر عما يعنيه علماء الاجتماع عندما يتحدثون عن العلم الملتزم بالحياد القيمي قائلا : هل يقصدون أنه «بالفعل» متحرر من القيم أم أنه «ينبغي» أن يكون كذلك ؟ هل يريدون لعلماء الاجتماع ألا يكونوا مبالغين بالنتائج الأخلاقية المترتبة على بحوثهم ؟ أم يرون أن بإمكانهم إصدار الأحكام القيمية بشرط عزلها عن الأحكام الواقعية ؟ هل يقصدون أن على علم الاجتماع ألا يتخذ المبادرة لكي يبين (بناء على خبرته) لغير المتخصصين خطأ بعض الآراء التي يعتنقونها دون تمحيص ؟ أم يقصدون أن عليه أن يلتزم الصمت فلا

أصالة أو تفرداً أو عقلانية إلا في الغرب والغرب وحده ، حتى وصل به الحال إلى التساؤل عما إذا كانت تلك الأصالة راجعة إلى صفات وراثية عندهم ! .

أما دور كايم فإنه كما يقول رايونند آرون «قد سخر علم الاجتماع لأهداف إصلاحية تقوم في جوهرها على أسس علمانية وإلحادية ومادية قصد إحداث تغيرات عميقة داخل البنية الاجتماعية والثقافية الغربية ، ولم يمنعه التزامه العلمى من التصريح بأن علم الاجتماع لم يكن يستحق ساعة من الاهتمام إذا لم يمكن من تحسين المجتمع» ، ومن الواضح أن «أية نظرية إصلاحية إلى المجتمع وأية محاولة في سبيل تغيير الوضع القائم نحو نموذج اجتماعى أمثل لابد وأن ... تم في ضوء معايير تعبر عن قناعة الباحث الاجتماعى وتستجيب للغايات التى تهدف إليها»^(٤٢) ، فهل يمكن والحال هذه أن نتحدث عن حياد قيمي عند هؤلاء ؟ أم يكون الأوفق أن نتحدث عن تمركز ذاتى حضارى Ethnoethentrism يعنى ويصم .

وماذا كانت نتيجة ذلك الحياد القيمي المزعوم ؟ يقول محمد أمزيان «لقد كان لهذا التوجه النهجى الذى سارت فيه الوضعية نتائج خطيرة على المستوى الاجتماعى والأخلاقي ، فلم يعد الأمر يقتصر على تجاهل القيم الاجتماعية واستبعادها من مجال الدراسة وحسب ، بل إن هذا الفصل

للتقافة المحلية التى يعيشون في إطارها ، إلا أنه من جانب آخر قد أدى بهم إلى نوع من «اللامبالاة الأخلاقية واللامعيارية الفاقدة للاتجاه» .

غير أن جولدنر يرى أن «المذهب الذى يؤمن بأن علم الاجتماع ينفى أن يكون محايداً قيمياً إنما هو الاتحداد الحديث للصراع القديم بين الدين والعقل ، ولقد نشأ هذا المذهب ولا زال يعيش على الاتجاهات التى سادت القرن الثالث عشر الميلادى لإيجاد فواصل أو حواجز بين الدين والعقل إنما يخلق هوة بين العلم والقيم وينطلق من (نفس الطريق الذى سلكه سابقوه ممن حرصوا على إبقاء كل من الدين والعلم في مجال منفصل عن الآخر)»^(٤٣) .

وإذا كان جولدنر قد ألقى الأضواء «التاريخية» على أصول الدعوة إلى علوم اجتماعية محايدة قيمياً كما بين العوامل «الشخصية والمهنية» التى أفرزتها عند فيبر وعند من تابعوه بعلم أو بغير علم ، إلا أن التحليل الواقعى لكتابات علماء الاجتماع يكشف لنا من جهة أخرى أنهم لم يلتزموا «واقعيًا» بما كانوا يدعون إليه نظرياً من تمسك بالحيطة العلمية بإزاء القيم والثقافة ، بل كانوا جميعاً يؤكّدون على سيادة وتفوق النمط الغربى ثقافياً وسياسياً واجتماعياً ، «إيركياً وأخلاقياً» ، مما يجعل حيادهم القيمي محل تساؤل شديد ، ويشير جوليان فرويند إلى أن ماكس فيبر يكاد لا يرى

نكرس الوضع الراهن دون أدنى أمل في الخروج نقدياً من إساره في ضوء أى معايير ذات صدق خارجي ، سواء كنا على وعى بذلك أو لم نكن واعين به ، كما أن هذا يفتح الباب من جهة أخرى أمام الداعين إلى «مذاهب النسبية والتشكك والذاتية» مما يبطل أثر العلوم الاجتماعية ويفسد قوة الإيمان والعقيدة والخير والواجب في تقدير مسارات الحياة والتاريخ^(٤٦) .

ولعل المثال التالي من العلوم السياسية أن يقدم لنا استبصار أكثر بالقضية على اعتبار أن السلوك السياسي يتعامل مع حقائق الحياة اليومية الملموسة في ضوء الصراع أو الموازنات بين القيم ، ومن هنا تبدى قضايا العلوم الاجتماعية في نطاق ظواهره بوضوح أكبر ، يقول رشيد موتن^(٤٧) : «إن العلوم السياسية في العالم الغربي بكل تأكيد ليست محايدة قيمياً ، ورغم أن معظم رجال العلوم السياسية الغربيين يتخذون سمناً يلدو في ظاهره كالتزام صارم بالحياد القيمي فإنهم يؤكدون (من جهة أخرى) على قضية الديمقراطية البرالية الغربية التي تتوقف اهتماماتها عند الربح وتحقيق أقصى ربح ممكن» ، وينقل عن كريستين باي قوله : «إنهم يخلطون التوجهات الديمقراطية المتعارف عليها بالموضوعية العلمية» ، وبهذا فإن المعارف التي يتم التوصل إليها في دراساتهم تكون منصهرة بشكل خفي مع الشخصية والتوجه العام للحضارة الغربية

المنهجي أدى إلى تبرير الواقع الاجتماعي الفاسد بالتأكيد على القيم السائدة أياً كانت طبيعتها وبغض النظر عن سلباتها وإيجابياتها ، إن استبعاد النظرة المعيارية النقدية من مجال الدراسة معناه قبول هذا الواقع كما هو (ما دام) السبيل الوحيد إلى إدراك حقيقة المجتمع هو استقراء المحسوس كما (يتبدى) في سلوك الناس وتصرفاتهم ، والقيم السائدة في وسط اجتماعي ما - حسب الوضعية - تعبر عن ظواهر صحية وسليمة لأنها تعبر عن رغبات المجتمع واتجاهه الأخلاقي .. فالمقياس الذي يتحدد وفقه المثل الاجتماعية يتحدد وفق ما هو موجود وشائع بين الناس^(٤٨) ، ويضيف إسماعيل الفلروقي إلى ذلك قوله : «إن التطهير المتعمد للعلوم الاجتماعية من جميع اعتبارات القيم الجوهرية قد جعلها عرضة للتأثير بأى قوة تتعرض لها ، وكانت النتيجة لذلك هي استحواذ الحقائق الواقعية لأى مجتمع على المقدرة لتكوين المعايير الخاصة به»^(٤٩) .

وبلغة أخرى فإننا إذا أعطينا السلوك الواقعي والقيم الاجتماعية الحاضرة التي تمت دراستها واقعياً في مجتمع ما الصلاحية لتكون المعيار النهائي للحكم على الصواب والخطأ ، وإذا عرفنا أن من يملكون القوة في المجتمع يكون لهم قدرة أكبر للتأكيد على معايير وقيم تصبح «هي» المعايير والقيم السائدة ، أدركنا أننا من هذا المنظور إنما

علم العلم ، في حين يظل الباحث الغارق إلى أذنيه في التفاصيل الدقيقة لبحوثه المتخصصة الضيقة غير واع بتلك القضايا وغير مهتم بها أصلاً وغير مدرك لدلالاتها أو لغزاها بالنسبة لما يقوم به هو من عمل ، وهو يظن أنه يحسن صنعا وأنه يقف على أرض صلبة ، في حين أنه في الواقع كمن يحرث في البحر أو يعطى ظهره للطريق الذي أعلن أنه ينوي السير فيه .

وإذا كان البعض قد لا يتصورون إمكانية الشك «في المسلمات غير العلمية» التي يقوم عليها بناء العلم الحديث في منظوره القديم فإن جود وهات يوضحان أنه بالنسبة للمسلمة الأولى مثلاً فإن «كل الجهود التي بذلت لإثبات أن العالم موجود قد باءت بالفشل ، بل إنه يمكن في الواقع إنكار وجود العالم على أسس فلسفية» ، ومعنى ذلك أن العلم الذي تقوم أعمدته على التحقق والتطابق مع الواقع إنما يقوم هو نفسه على مالا يمكن التحقق منه ، لا لسبب إلا لأننا «نرغب في التسليم بتلك المسلمات» ليقوم صرح العلم .

أما بالنسبة لمسلمة إمكانية معرفة العالم أصلاً وأن الطريق الوحيد لمعرفة الحقيقة هو استخدام الحواس ، فإنها مسلمات تحيط بها الشكوك من كل جانب عند كثير من العلماء ، فأصحاب النظرة العلمية القديمة أنفسهم تشككوا في إمكانية معرفة العالم أصلاً كما يقول أجروس وستانسو^(٤٩) ،

مما يترتب عليه أن الآخرين يأخذون تلك المعارف بقضها وقضيضها دون وعي منهم مسلمين بأنها تمثل معرفة علمية خالصة في ذاتها .

وإذا كان أنصار النموذج العلمي القديم يدعون بالحاج إلى بناء العلم على ما يرون أنه «حقائق» واقعية إمبريقية فقط ، ولا يرون أى مكان في صرح العلم للقيم أو المسلمات التي لم يتم التحقق من صدقها بالرجوع إلى الواقع المحسوس ، فإن هذا التصور يتناقض مع واقع العلم الحديث نفسه الذي يقوم على «تأكيدات قيمة» وعلى مسلمات غير علمية Nonscientific على حد تعبير وليام جود وبول هات^(٤٨) ، حيث يشيران إلى أن العلم يقوم على المسلمات الآتية التي لا يمكن إثباتها علمياً :

- ١- إن العالم «موجود» .
- ٢- إن بإمكاننا «معرفة» العالم .
- ٣- إن الحواس وحدها «هي طريقنا إلى معرفة العالم» .
- ٤- إن الظواهر مرتبطة ببعضها ارتباطاً «سببياً» .

ومن الواضح أن تقسيم العمل الحديث قد أدى إلى أن تقع مناقشة مثل تلك القضايا الأهم - والتي تتحكم في الإطار الذي يعمل في نطاقه العلماء - في نطاق عمل المتخصصين في فلسفة المعرفة (الأبستمولوجي) ، أو فلسفة العلم ، أو



حواسه وعقله تماما كما فعل سيكون فهو يتساءل : ما الذى يضمن أن أيا من أفكارى وأحاسيسى يمثل أى شئ خارج كيانى ؟ ولكنه لا يلبث أن يرى أنه لا يستطيع أن يشك فى أن أفكاره هو موجودة ، فحتى لو كانت هذه الأفكار لا تمثل شئيا خارج نطاق عقله فهى مع ذلك حقيقة ... ومن ثم فهو يقول كلمته المأثورة : أنا أفكر إذن أنا موجود ، وعند ديكارت أن «الأنا» هى أدنى إلى اليقين من وجود العالم .

والآن فإذا رأينا أنه لم يعد هناك من مناص أمام أنصار التوجه العلمى القديم من التسليم بأن العلم ذاته مبنى على قواعد ودعائم قيمة وغير - علمية Non - Scientific على الوجه الذى شرحه جود وهات ، فإن هناك اتفاقا فى رأى بين الجميع على أن القيم يمكن استخدامها لتوجيه خطوة اختيار مشكلة البحث أو حتى خطوة وضع الفروض ، ولكنها لا تتجاوز هذه الخطوات لا لتوجيه الملاحظات ولا للانتقاء من بينها فى مرحلة التحقق من صحة الفروض ، كما أنه لا خلاف من زاوية أخرى على أن القيم ذاتها يمكن أن تكون «موضوعا» للدراسة والبحث كظواهر ناشئة عن عملية التنظيم الاجتماعى التى يمكن دراستها بطريقة موضوعية ، ولكن موضع النزاع يكمن فى استخدامها لتفسير الملاحظات وإضفاء

فالسير فرانسيس سيكون الذى يعتبر أبا العلم الحديث وصاحب المنهج الاستقرائى بدأ «بإثارة الشكوك حول الحواس بصفة عامة» على أساس أن «شهادة الحاسة وما يرد إليها من معلومات ترجع على الدوام إلى الإنسان لا إلى الكون» على حد تعبير سيكون نفسه ، الذى شكك أيضا فى قدرة العقل البشرى على إدراك العالم قائلا : «إن العقل أشد عرضة للخطأ من الحاسة كثيرا .. فالشئ المؤكد هو أنه مثلما تحرف المرأة غير المستوية أشعة الأجسام تبعا لشكلها ومقطعها ، كذلك لا يستطيع التعويل على العقل حين يتلقى صوت الأشياء عن طريق الحاسة فى أن يكون أمينا فى نقلها ، إذ إنه فى نقل انطباعاته يخلط بين طبيعته الخاصة وطبيعة الأشياء» .

وإذا كان الإنسان لا يستطيع الثقة بحواسه ولا بعقله فعلى أى شئ يعتمد فى معرفة العالم ؟ يجيب أجروس وستانسيو بأن سيكون كأنه قد وجد البلمس الشافى فى «التجربة» التى تصصح خداع الحواس حيث يقول «أنا لا أقيم كبير وزن لإدراك الحاسة المباشر فى حد ذاته ولكننى أحتال للأمر بحيث تقف وظيفة الحاسة عند الحكم على التجربة ثم تقوم التجربة ذاتها بإصدار الحكم .. (إن) طبيعة الأشياء أبسر كشفا عن ذاتها تحت ضغط الحيلة البارعة منها وهى تتمتع بحريتها الطبيعية» ، وقد فعل ديكارت نفس الشئ أى «الارتياح فى

المعنى عليها ، فهنا نجد أنصار التوجه العلمي القديم يعترضون على ذلك أشد الاعتراض رغم أنهم يرتضون ما يقل عن ذلك كثيرا من حيث إمكانية الاعتماد عليه ، كالاتماد في بناء النظرية على التخمينات وما يسمى بالتفكير الإبداعي مثلا - على الوجه الذى نفضله في الجزء الثانى من هذه الدراسة إن شاء الله تعالى .

أما التوجه «الجديد» في العلم فإنه لم يتحدث عن الموضوعية وإنما عن «الذاتية المشتركة» Intersubjectivity ، يقول ستانلى سترونج^(٥٠) : «إن الإدراك ليس فعلا سلبيا ولكنه تأويل إيجابى للواقع الخارجى ، فالواقع ليس شيئا معلوما ومسلما به ولكننا نقوم إيجابيا بينائه (بأنفسنا) ، ولذلك فإن إدراك أى منا للواقع إنما هو بالضرورة إدراك ذاتى ومرتبطة بالشخص ذاته» ، ولكن لما كانت نظرة الجماعة التى ينتمى إليها كل منا تتضمن بعض أوجه الاتفاق والتجانس فإن أعضاء كل جماعة يشتركون في رؤية «موحدة نسبيا» للعالم وفى «تفسير مشترك» للواقع ، ولا يشترط أن يكون هذا الفهم المشترك للجماعة مطابقا تماما مع الواقع الخارجى ، «فالواقع الخارجى - كما يوجد بصرف النظر عن من يدركه - لا يمكن ببساطة أن نعرفه موضوعيا ، فالواقع كما يظهر لنا في الرؤية المشتركة يكون ذا صدق ذاتى مشترك Intersubjectively Valid أما عن الصدق

الموضوعى فلا يمكن الوصول إليه .
والواقع أنه حتى لو كان من المقبول أن نتحدث عن الموضوعية والحياد القيمى في العلوم الطبيعية ، فإنه لا يمكن التسليم بذلك النهج في دراسة الإنسان (ذلك أن) العالم الطبيعى يبحث موضوعات محايدة ، والنتائج التى ينتهى إليها في أبحاثه يتساوى تأثيرنا فيها ، وليست لدى الإنسان مصلحة في تغليب نظرتة في العلم الطبيعى على الأخرى (هل يمكننا التسليم حتى بهذا في ضوء التنوع مثلا بين المنادين بنظرية التطور ونظرية الخلق ؟) أما في حالة العلوم الإنسانية فإن الموضوعات التى تتناولها والنتائج التى تتوصل إليها تؤثر تأثيراً بالغاً في قيمنا وغايتنا وتمس مصالحنا واهتماماتنا ... وحين نقرب من المجال الإنسانى فإن العلم لابد أن يتداخل مع المصالح ومع القيم ويصبح الحياد والموضوعية التامة أمراً عظيم الصعوبة»^(٥١).

ونضيف إلى ذلك أنه يكون أمراً غير مرغوب فيه على الإطلاق ؛ لأن الحياة الاجتماعية في أى مجتمع إنما تستند إلى النسق القيمى المعين الذى يرتضيه الناس ويختارونه من بين جميع الأنساق القيمية المحتملة والممكنة والالاهائية في تعددها ، فلو سلمنا لكل مجتمع بالصدق - الذاتى لنسقه القيمى الخاص لانتبهنا إلى نسبية استحصال معناها أى علم اجتماعى ذو طبيعة عامة ، ولو لم نسلم بذلك صراحة فإن الواقع الذى نراه في

(الموضوعية) من جهة وبين الأطر البشرية النسبية أو الذاتية من جهة أخرى .

ولقد عبر أمزيان^(٥٢) عن مثل هذا الموقف بشكل جيد إذ أوضح أنه إذا كانت الدعوة إلى التزام الموضوعية الخالصة في علم الاجتماع قد استهدفت استبعاد الأحكام المعيارية تخلصاً من نسبية المعايير وقابليتها للاختلاف والتعارض زماناً ومكاناً فانتهت إلى تكريس الواقع المحدود بالزمان والمكان أيما كان . فإن التزام الموضوعية يمكن أن يتحقق في إطار الإسلام يأخذ المعايير من الوحي نفسه الذي يتجرد عن كل النزعات الشخصية والذاتية .. ومن ثم فليس لنا أن نستبعد النظرة المعيارية ما دامت العلة الأساسية التي من أجلها استبعدنا الميتودولوجيا الوضعية متفية .

كما يعبر د . إسماعيل الفاروقي^(٥٣) عن نفس المعنى بطريقة الفريدة قائلا : « يدعى الغرب أن علومه الاجتماعية تتم بالصفة العلمية لأنها محايدة وتتعمد تمهادي الأحكام والتفضيلات الإنسانية ، وتعامل الحقائق باعتبارها حقائق وتتركها تتحدث عن نفسها ، ولكن ذلك كما رأينا يُعد ادعاءً باطلاً ، ومن ثم فإنه بدلاً من الامتناع عن تحليل النواحي القيمية بطريقة سرية - فإن العالم الأصيل يحاول أن يحلل كل جوانب الظاهرة المعروضة ويضع ذلك علناً ... إن إضفاء الصبغة الإسلامية على العلوم الاجتماعية يجب أن يعمل على إظهار العلاقة

علومنا الاجتماعية اليوم هو التسليم بذلك ضمناً ، وذلك من خلال فرض رؤية قيمية موجهة لبحوثنا مستمدة من واحد فقط من الإنساق القيمية اختارته الحضارة الغالبة في حقبة زمنية معينة ، ويزعم أصحابه أن له صدقاً مطلقاً كما هو الحال مع العلوم الاجتماعية المستمدة من المصادر الغربية اليوم .

وينبنى على هذا نتيجة هامة جداً تتمثل في أن أي تصور شامل حقيقي يصلح لكي نرد إليه تلك الأطر القيمية المعيارية النسبية لا يمكن أن يأتي من مصدر بشري ، (فكل المجتمعات والجماعات البشرية متساوية في نسبية قيمها ، ولا يستطيع أي منها أن يفترض لنفسه القيمي صدقاً عاماً مجرد تغلبه الحضاري على غيره) ، وإنما لابد أن يأتي ذلك الإطار الموضوعي المحايد من مصدر خارج نطاق البشر Extra - Human ، أي مصدر إلهي .

ومن هنا نرى أن الخروج من هذا الطريق المسدود الذي سارت فيه العلوم الاجتماعية ردحاً من الزمن ، ونقصد بذلك الطريق الذي رسمته خرافة العلوم الاجتماعية الموضوعية المتحررة من القيم ، الذي يتحلل في النهاية إلى تكريس نسبية قيمية ووقوع في أسر أطر ثقافية بعينها تعزى إليها قيمة موضوعية عامة ؛ نقول إن تجاوز هذا الطريق المسدود لا يمكن أن يتم إلا بالجمع بين الأطر التصورية الإلهية العامة

بين الواقع المدروس بالجانب من النموذج الإلهي المتصل به ، ولما كان النموذج الإلهي هو المعيار الذى يجب أن يتحقق فى الواقع فإن تحليل الأمر الواقع ينبغى ألا يغفل أبدا ما يجب أن تكون عليه الأشياء .

وإذا كان قد تبين لنا الآن استحالة الظن بوجود «علوم اجتماعية» محايدة قيميا فى الواقع كما يشهد بذلك تاريخ الفكر الاجتماعى ، بل وعدم جدوى ذلك حتى إن كان ذلك ممكنا ، وإذا كان قد تبين لنا أن هناك أضرارا جسيمة تلحق ليس فقط بالعلوم الاجتماعية بل بالمجتمعات البشرية كلها من جراء هذا التوجه الزائف ، فإن نفس الشيء ينطبق من باب أولى على «مهن المساعدة الاجتماعية» التى يفترض أنها فى الأساس تتجه لإحداث تغييرات فى اتجاهات مرغوبة اجتماعيا أى موجهة قيميا ، ذلك أن الضرر الواقع فى حق الأفراد الذين نساعدهم وفى حق المجتمع الذى نخدمه يكون أبلغ إذا سارت تلك المهن فى الاتجاهات التقليدية المفرغة من القيم مهما كانت المبررات التى تساق لتبرير مثل ذلك الوضع .

ولقد عبر ماكس سيبورين عن الاتجاه الذى سارت فيه مهنة الخدمة الاجتماعية طوال حقبة كبيرة من عمرها فقال فى عام ١٩٧٥ إنه خلال نصف القرن الماضى لم تكن هناك شعبية كبيرة للحديث عن الفلسفة الأخلاقية فى الخدمة الاجتماعية ،

وبدلا من ذلك فقد كان نموذج العلم - المتحرر - من القيم ، وخصوصا «العلوم الاجتماعية - المتحررة - من القيم» ، هو النموذج المثالى الذى تحفذه امهنة ، حيث حاول الأخصائيون الاجتماعيون أن يتوصلوا إلى قيم يمكن قياسها كميا بدلا من أن يجهدوا أنفسهم فى التعامل مع القضايا الفلسفية الكبرى التى تتسم بالغموض ، رغم أنهم بذلك قد ضيعوا الأبعاد الأشمل التى تتعلق بمعنى الحياة . ويضيف هوارد جولدشتين^(٥٤) إلى ما نقله عن سيبورين قوله : إن الأخصائيين الاجتماعيين عندما وجدوا أن نظرياتهم لا تسعفهم فى مواجهة تعقيدات المسائل المتصلة بالقيم فإنهم تجنبوا الخوض فى الأمور المتصلة بالقضايا الأخلاقية بالتركيز على الجوانب «العملية» واتخاذ موقف حيادى يتجنب إصدار الأحكام .

ولقد قام كولن بيل فى عام ١٩٨٨^(٥٥) بتحليل الاتجاهات السائدة فى بحوث الخدمة الاجتماعية فى الخمس سنوات الأخيرة ، فبين له أنه رغم سيادة الاتجاه الإمبريقى الذى يقتضى أثر الإمبريقية الوضعية أو الوضعية الجديدة أو الوضعية المنطقية ، إلا أنه قد وجد اتفاقا عاما على عدم الرضا عن ذلك الاتجاه الإمبريقى ، وإن كانت الاتجاهات نحوه تتفاوت ما بين الرغبة فى تعديله وإصلاحه إلى الثورة عليه ، كما تبين له أنه التأثيرين على الاتجاه الإمبريقى



الذاتية والاستبصار والحدس في الاعتبار ،
وقد عقد بيل مقارنة بين الاتجاهين
الإمبريقي والمعياري نحتذى منها ما يلي :

لديهم بديل يطرحونه بقوة هو الاتجاه
المعياري Normative Approach ، الذي
يقوم على الاعتراف بالقيم ، وإيجاد التكامل
بينها وبين المعارف ، مع أخذ الجوانب

الاتجاه المعري

الاتجاه الإمبريقي

يمكن «تفسير» الوقائع واكتشاف ما تعنيه
بالنسبة للناس .

لا يمكن فهم الأجزاء إلا في «إطارها»
الأفضل .

السلوك «هادف وابتكاري» - يمكن
تفسيره ولا يمكن التنبؤ به .

المعرفة تنشأ من التفسير «البصيرة» ،
وأساسها الاتصال المتعاطف مع المبحوثين .
الرموز والمعاني والعوامل غير الظاهرة
أساسية للفهم .

القيم يمكن أن تخضع للدراسة - نسبية
أخلاقية تؤدي إلى عدم الاكتراث بالقيم -
أو إلى فردية فوضوية .

نسبية المعتقدات الروحية - هذه المعتقدات
لها أهميتها لبناء المعاني اجتماعيا .
اتجاه محافظ لعدم وجود تحليل بنائي أو
تاريخي للمجتمع .

* العالم يمكن «التنبؤ» بظواهره ، ويمكن
معرفة ويمكن قياسه .

* الواقع يمكن إدراكه «كأجزاء» متفرقة
فقط .

* السلوك يمكن تفسيره بطرق «سببية
حتمية - نزعة ميكانيكية .

* مصدر المعرفة هو التجريب والملاحظة
وأساسها اليقين المستمد من الخبرة «الحسية»
* رفض كل معرفة ميتافيزيقية .

* الفصل بين المعارف والقيم - القيم
والمسائل «أخلاقية تقع خارج نطاق اهتمام
العلم .

* رفض التفسيرات الروحية - فصل
واضح بين العلم والدين .

* الموقف المحايد قيما يدعم ضمنا
سيطرة الوضع الراهن .

والتأمل للجدول السابق لا يملك إلا ملاحظة التورى الواضح مع ما سبق أن وجدنا لدى المشتغلين بالعلاج النفسى والذى وصفه بيرجن فى شكل مقابلة بين الاتجاهات التقليدية الإكلينيكية والإنسان من جانب وبين الاتجاه الإيملى البديل من جانب آخر ، ولكن يبل بعد أن ينتهى من المقارنة بين الاتجاهين يقرر أن «الصورة الكلية التى تنبثق من الوصف السابق تشير إلى أن العلاقة بين الاتجاهين المعيارى والإمبريقى إنما هى علاقة تناقض عدائى .. (ومع ذلك فإن) كلا من المنظورين مرتبط بالآخر ارتباطاً وثيقاً .. بحيث يكوّنان معا وحدة أكبر ... إن المشكلة تكمن فى أن كل فريق لا يستطيع أن يدرك أن كلا الجانبين يضع يده على جانب من جوانب الحقيقة ، ذلك أن اختلاف كل منهما عن الآخر لا يعنى خطأ الرؤية الأخرى وإنما قد يعنى أن كلا منهما له رؤية جزئية وغير كاملة ، وإننى أرى أن الإمبريقية والمعيارية متكاملتان» .

ولكن كيف يمكن الجمع بين هذين المنظورين المتقابلين رغم أن كلا منهما يقوم على مسلمات متعارضة ؟ إن التأليف بين المتناقضين ليس مجرد عملية مزج بسيط أو خلط لخصائصهما ، ولكنه يتضمن إيجاد وحدة جديدة مختلفة الخصائص عن كل منهما على حدة ، مما يرتب نتائج تختلف عن الخصائص الداخلة فى هذا التأليف .

ويتعرض يبل لبعض الطرق التى يمكن من خلالها إيجاد هذه الوحدة ، ويشير إلى أن البعض قد يتصورون الحل فى النظر إلى المداخل الإمبريقية والمعيارية كمداخل منفصلة ولكنها أجزاء من مدخل أبستمولوجى متعدد الطرق Multimethod ، بحيث ينتظر من كل مدخل منهما أن يقدم لنا استبصاراً مختلفاً من زاويته دون إمكان القول بأن أحدهما مفضل على الآخر ، ويعطينا مثالا على ذلك بأن الباحث مثلاً يمكن أن يجمع بين البيانات الموضوعية والذاتية للوصول إلى استبصار أعمق وفهم أفضل للواقع .

ولكنه يحذ مدخلا للتوحيد «الخلاص» أو الابتكارى الذى ينظر للواقع نظرة كلية Wholistic لا تنفصل فيه الأجزاء عن بعضها ، ولكنها تتداخل (أو تنطوى) فى بعضها البعض ، بمعنى أن كل شريحة تقتطع من الواقع تكون متداخلة ضمناً مع الكل ، وأن الكل حاضر ضمناً فى كل جزء . ثم يوضح ما يقصده فبين أننا لو نظرنا إلى الممارسة الواقعية للإمبريقية لوجدناها تتضمن بعض عناصر المعيارية ، لكن أصحابها لا يعرفون بذلك نتيجة المغالاة وعدم القدرة على رؤية الحقيقة كما هى ، والعكس بين النتائج ، فالمدخل «الخلاص» يقوم على أن الباحث ليس منفصلاً عن موضوع بحثه ، بمعنى أن فهم موضوع البحث لا يتم فقط من خلال الملاحظة الخارجية التى يقوم بها الباحث ، ولكن من

السببية ، «إذ إنه يستطيع التدبر والتأمل في أفعاله ، والتغلب على الإغراءات والصوارف عن تحقيق أهدافه ، والتحكم في شهواته ، وتبني مبادئ جديدة» .

٣ - أن تأخذ النظرية في اعتبارها خبرات الحياة التي مر بها العميل ، والمعنى الذي يرى تلك الخبرات في ضوءه ومن وجهة نظره ، بدلا من أن ينصب الباحث نفسه كعالم واثق بنفسه ممثلا حكمة وعارفا بما وراء سلوك العميل .

٤ - أن تؤكد النظرية على قيمة «العدالة الاجتماعية» لتحرير الأفراد والجماعات من التحكم التعسفي في حياته باعتبار أن هذه من أهم القيم التي ميزت الخدمة الاجتماعية طوال تاريخها .

والواقع أن من يتفحص المحاولتين السابقتين لتحديث الأساس العلمي للخدمة الاجتماعية لكي يصبح متساقا مع اتجاهات المنظور العلمي الجديد يلاحظ أن كلا منهما قد حاول إيجاد نوع من التوفيق بين الجانب «القيمي» والجانب المعرفي «الإمبريقي» بطريقة مختلفة ، ففي حين يوحى لإسهام كولن بيل بأن الاتجاه المعيارى يعترف بالقيم والمعتقدات الروحية وبأهميتها لبناء المعاني اجتماعيا ، فإنه ينظر للقيم من منظور «العملاء» أساسا ، ولا يملك إلا الاستنتاج بأن هذا الاعتراف يترتب عليه «نسبية أخلاقية» قد تؤدي إلى عدم الاكتراث بالقيم أساسا ، ما دام لكل قيمة مختلفة المساوية

خلال «خبراته الداخلية أيضا» ، فعملية «الاستبصار» ليست ذاتية بحتة . وليست موضوعية بحتة ، ولكنها تأليف Synthesis بينهما .

ويعالج ويتكهن وجوتشوك^(٥٦) الموضوع نفسه من زاوية أخرى ، ويهتبان إلى نتائج مشابهة ، فقد قاما بمراجعة المعايير التي تستخدم في تقويم النظريات في الخدمة الاجتماعية ، وتوصلا إلى أن هناك شعورا واضحا بضرورة الاستجابة للتطورات الحديثة في فلسفة العلم وفي العلوم الأخرى والتي تدعو بوضوح إلى مراجعة جذرية للاتجاه الإمبريقي ، كما أن من الضرورة لأى نظرية تستخدم في محيط الخدمة الاجتماعية أن تستجيب للإطار القيمي الذي تنطلق منه رسالة المهنة ، ويهتبان إلى أن معايير تقويم صلاحية النظريات في الخدمة الاجتماعية ينبغي أن يتم توسيع نطاقها لتضم إلى جوار المعايير الأبيستمولوجية المعتادة (مثل دقة التنبؤ والاتساق الداخلي) معايير أخرى لا تقل عنها أهمية مثل :

١ - أن تكون النظرية مفتوحة للنقد من خلال بيان الأطر والدلالات التاريخية والثقافية والسياسية والاقتصادية التي تعتبر كمسلمات انطلق منها النظرية ، حتى تفتح المجال لنقد تلك الأسس والاقتراضات التي يسلم بها عادة دون تمحيص .

٢ - أن تعترف النظرية بالإنسان كعامل فعال لا منفعل سلبى أمام المؤثرات

توجه محاولات التنظير «العلمى» له من جهة أخرى .

ثالثاً : تلخيص وخاتمة

لقد حاولنا فى الجزء الأول من هذه الدراسة أن نفى - بقدر الاستطاعة - بأحد المتطلبات الرئيسية لعملية «أسلمة المعرفة» كما وصفها د. إسماعيل الفاروقى بنظرته الثابتة فى مقاله الشهير بهذا العنوان^(٥٧) حيث يقول يرحمه الله تعالى : «يجب أن يتم تحليل نقدى من وجهة نظر الإسلام لواقع الفرع الدراسى فى أرق حالات تطوره (لاحظ أن تطبيقنا هنا لم يكن على «فرع دراسى» وإنما على «العلم والمنهج العلمى») ، كما يجب التعرف على العوامل التفصيلية التى أدت بهذا الفرع فى تطوره التاريخى إلى ما هو عليه وكشف أمرها .. كذلك يجب تحليل مشاكل الفرع الدراسى الكبرى ، وأفكاره الرئيسية كى نصل إلى مسلماته وأهميتها وعلاقتها بالتصور الأساسى للفرع ... (لتسائل) هل حقق الفرع ما تصوره منشؤه ؟ وهل أدرك حقيقة دوره فى الخطوة العامة للبحث عن العلم ، أى تطلع الإنسان للمعرفة ؟ وهل حقق ما ترجوه البشرية منه كجزء من ضالتها المنشودة ؟ ...» .

لكم كل الأمر يكون ميسوراً على الباحث فى هذا الموضوع لو جاءت

فى الوقت نفسه لقيم غيره ، مما يترتب عليه التسليم بالجميع واستبعاد الكل من الصورة ، ولكن إسهام ويتكبن وجوتشوك يتجه من الناحية المعيارية إلى الاعتراف بقيم المهنة بدلا من التركيز على قيم العملاء وخصوصا قيم العدالة الاجتماعية التى لا يكاد يختلف عليها أحد فى عمومها ولكنها تترك المجال مفتوحا أمام كل التفسيرات عندما تنتجه إلى التفضيلات .

ومن هنا يتبين لنا أنه لا مناص من التسليم بأن الحل الحقيقى للمشكلة التى يثيرها فشل للنظور العلمى «القديم» القائم على نظرة وضعية تدعو إلى الحياد القيمى ، فى نفس الوقت الذى نستجيب فيه للمكتشفات العلمية والتطورات المنهجية التى يقوم عليها المنظور العلمى «الجديد» ،... نقول : إن الحل إنما يكمن فى الاعتراف «بالقيم» كموجه للسلوك الفردى وللترتيبات المجتمعية ، وفى الاعتراف بأن نظريات العلوم الاجتماعية كما تصف الواقع فإنها تشكله فى الوقت ذاته ، ثم الاعتراف بأنه لا يمكن الخلاص من نسبة تلك القيم لأنها تختلف باختلاف الزمان والمكان - مما يترتب عليه ضرورة التسليم بالنتيجة التى سبقت الإشارة إليها فيما سبق ألا وهى ضرورة أن يكون «مصدر تلك القيم نفسها محايدة» - وهو ما يشير بكل جلاء إلى الوعى كمصدر للقيم التى ينبغى أن توجه السلوك الفردى والجماعى من جهة كما

فأما من جهة تشويش المقاصد وتشويهاها فإن التوجه العلمي «السائد» قد جاءنا عاقدا العزم على استبعاد كل ما يمت بصلة إلى الله واليوم الآخر من مجال العلم ، قاصرا همه وهمته على شئون هذه الحياة الدنيا ، ومستبعدا كل اهتمام بصلة هذه الحياة بالدار الآخرة - دار القرار ، فجاءت العلوم الاجتماعية بتراء منقطعة خاوية من الداخل تستبدل الذى هو أدنى بالذى هو خير ، «فأعرض عن من تولى عن ذكرنا ولم يرد إلا الحياة الدنيا ذلك مبلغهم من العلم» [النجم : ٢٩ - ٣٠].

وقد رأينا نتيجة هذا كله وقد انعكست على مستوى ونوعية النظريات فى العلوم الاجتماعية ، التى تعاني من التعدد الذى يرجى له تكامل فى المدى القريب أو البعيد ، كما تعاني من ضعف القدرة على التفسير والتنبؤ مما لا تبدو بشائر إصلاحه فى المدى القريب أو البعيد ، كما رأينا نتيجة تنعكس من جانب آخر على مهن المساعدة الإنسانية التى تستمد قواعدها النظرية من تلك النظريات ، حيث وجدنا تلك المهن حائرة فى الاختيار من بين تلك الأطر النظرية المتضاربة دون دليل هاد ، وقد نبذت تلك المهن أى توجه قيمى واضح جريا وراء ما زين لها من حياد قيمى مزعوم مشتق من توجهات تلك العلوم ، مما أضعف من فاعلية ممارساتها ، وشكك المجتمعات فى قيمتها وثمرتها ومنفعتنا

الإجابات على كل تلك الأسئلة الأخيرة بالإيجاب ، إذن لكفينا متونة الاجتهاد لإيجاد حلول مبتكرة ، ولأنفقنا الطاقة بدلا من ذلك فى إضافة لبنة تقليدية أخرى إلى بناء العلم القائم المفترض صحة أساسه وقواعده ، ولكن ما كل ما يتمنى المرء يدركه ، فلا مناص من الإجابة على تلك الأسئلة جميعا بالنفى ، فلقد تبين لنا من تمحيص التصورات الأساسية للعلم والمنهج العلمى فى دراسة الإنسان والمجتمع ومن استخلاص مسلماتهما وتوجهاتهما الأساسية أنها لم تحقق الأمل المنشود ولم توصلنا إلى ما ترجوه البشرية من ورائهما . ولقد حاولنا فى هذه الدراسة التعرف على واقع المنهج العلمى للبحث فى الظواهر النفسية والاجتماعية فى صورته الراهنة ، والتعرف أيضاً على العوامل التفصيلية التى أثرت عليه فى تطوره التاريخى ، وقد تبين لنا بوضوح أنه - على عكس التصور الشائع لدى الكثيرين - فإن التوجه العلمى السائد رغم أنه كان ثمرة سعى جاد مضمّن ومتواصل للبحث عن الحقيقة ، إلا أنه قد أثنى فى مسيرته التاريخية الطويلة بآثار - الصراع مع قوى اجتماعية وثقافية عاتية ، مما ترك بثورا وندوبا عميقة على بنيته ومسلماته الأساسية ، ظهرت آثارها حيناً فى تشويش مقاصد العلم وتشويهاها ، كما ظهرت أحيانا أخرى فى الشطط والبعد عن القصد الذى ابتلى به فى مداخله وتوجهاته العامة .

لناس .. ﴿أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء﴾ [فاطر : ٨].

وقد رأينا على جانب الطريق جهوداً تبذل من جانب الكثيرين من العلماء المنتمين إلى الحضارة الغربية ذاتها تحاول مزاحمة ذلك التوجه التقليدى القديم للعلم ، أو إزاحته إن استطاعت ، وذلك فى إطار ما أصبح يعرف بالتوجه «الجديد» 'ا' ، والذى يحاول إصلاح الموقف عن طريق إيجاد التكامل بين الاتجاهات الإمبريقية التقليدية والاتجاهات المعيارية ، وعن طريق توجيه الاهتمام للعوامل الروحية والدينية فى تأثيرها على السلوك الإنسانى ، نَحْمِز أننا قد وجدنا أيضاً أن أصحاب هذا الموقف الجديد لا يزالون مكبلين أيضاً ببعض القيود التى أثقلت غيهم ممن ينتمون إلى نفس الحضارة المادية المعادية للدين ، فخرج هؤلاء علينا بنظرة للعوامل الروحية والدينية ، تتوقف عند عموميات كإضافة المعنى على الحياة ، أو الوعي بالحقيقة المطلقة مثلاً وهكذا ...

والآن : فماذا بعد الحق إلا الضلال ؟ إن الصورة التى تنبثق من هذا العرض بوضوح لتشير دون خفاء إلى أن إتمام مهمة الإصلاح العلمى والمنهجى المعاصر لا يمكن أن يقوم بها إلا العلماء المسلمون لسبب بسيط لا يخفى ولا يرجع إلى ذواتهم الضعيفة ، ألا وهو امتلاك الإسلام للصورة

النهائية للوحي بين دفتى كتاب كريم لم يلحقه التحريف أو التبديل ، إضافة إلى سنة مفصلة لما أجمل فى القرآن وتمتعة للبلاغ ، فى حين أن أفضل العقول العلمية المقيدة بحضارتها وقد حرمت مثل هذه المصادر العليا الناصعة لم تستطع الانعتاق من قيود الديانات المحرفة التى ألفوها ، وبالتالي فإنها فقدت القدرة على تجاوز الأزمة .

ولكن ما هى طبيعة المهمة التى ينبغي أن يقوم بها العلماء المسلمون لتصحيح هذا الوضع ؟ تتمثل هذه المهمة - فى ضوء ما سبق - فى التوصل إلى صيغة منهجية ملائمة يمكن بها الجمع بين معطيات الوحي من جهة وبين معطيات الحس والعقل من جهة أخرى فى وحدة وتكامل يتبوأ فيها كل منهما مكانه الصحيح دون مغالاة أو تعسف - هذا فيما يتصل بمصادر المعرفة «العلمية» بالمعنى الإسلامى الصحيح .

أما فيما يتصل بفهم الإنسان فإن المهمة المطلوبة تتمثل فى إعطاء الجوانب الروحية والاعتقادية مكانها الصحيح - إلى جانب المكونات الجسمية والنفسية والعقلية المعهودة - كمعامل فاعلة ومؤثرة (هل نقول حاكمة ؟) على السلوك الإنسانى .

وأخيراً فإن هذه المهمة يمكن ترجمتها على مستوى دراسة المجتمع الإمبريقية والقيم الدينية والاجتماعية فى إطار نظرية اجتماعية تستلهم من الوحي أطرها التفسيرية وترجع إلى الواقع لاختبار فهمنا للوحي ، دون أى

الناس بأنفسهم من قيم وتفضيلات بشرية لتكون هي للبدا البدل محكوم عليها أن تظل تدور في فراغ إلى أهد الآبدن، وإذا ذكر الله وحده اهمازت قلوب الذين لا يؤمنون بالآخرة وإذا ذكر الدين من دونه إذا هم يستهشرون» .

[الزمر : ٤٥]

تلك بصفة عامة الخطوط التي نظن أن «ثورة التنظيم في العلوم الاجتماعية» من المنظور الإسلامي ينبغي أن تنطلق منها إذا أردنا أن نواجه بشكل جذري الأزمة الحالية التي تعانيها العلوم الاجتماعية غير الموجهة بتوجيه الإسلام ، ولكن تفصيل الحديث في هذه القضايا يخرج من نطاق لعماننا في هذا الجزء ، وهو موضوع الجزء لثاني من هذه الدراسة بإذن الله تعالى .

والله الموفق والمستعان ، وهو نعم المولى ونعم النصير .

تسليم صريح أو ضمنى بأن الواقع «الذي يختاره الناس بإرادتهم» يمكن أن يكون حاكما على ما ينتزل به الوحى من توجيه قيمى يتوجب على الناس طاعته والنزول عنده .
فالله سبحانه وتعالى قد خلق هذا العالم المتحول الزائل وفقا لقوانين وسنن كونية مضطردة ، وقد اقتضت حكمته ورحمته سبحانه تمكين الناس من التوصل بحواسهم وعقولهم إلى تلك السنن فيما يتصل «بالعالم المادى» الذى تتفاعل فيه الأسباب والنتائج «وتنتهى التفاعلات ونتائجها في حدود هذه الحياة الدنيا» أما بالنسبة لعالم البشر المتضمن في تكوينه إضافة للجوانب للمادية «جوانب روحية» غير خاضعة لحكم الزمان والمكان بالمعنى الذى نعرفه عنهما ، فإنه بالضرورى يتضمن مبدأ متعاليا لا ينتهى بنهاية هذه الدنيا ، ولا يمكن التعرف على النواميس التى تحكمه إلا من مصدر علوى - هو الله خالق هذا الكون وحده لا شريك له ، وأى محاولة للاعتماد على ما يتوصل إليه



المراجع والحواشي

المقدمة والفصل الأول

(1) Thomas S. Kuhn. *The Structure of scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1962, 1970).

(2) Andrew Tudor, *Beyond Empiricism* (London Routledge & Kegan Paul, 1982) P.3.

(3) William Gordon «Knowledge and Value: Their Distinction and Relationship in Clarifying Social Work Practice» in, Beulah Compton & Burt Calaway, *Social Work Processes* 2nd ed. (Homewood, Illinois, Dorsey, 1979) P.P. 52-59.

(4) Ernest Greenwood «The practice of Science and the Science of Practice», in, Warren Bennis, et al, eds. *The Planning of Change* (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1961) P.P. 73-82.

(٥) يذكر القاموس الحديث لعلم الاجتماع أن العلوم الاجتماعية تفسر علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي والأنثروبولوجيا الثقافية والعلوم السياسية والاقتصاد ، أما العلوم السلوكية فتفسر علم الاجتماع وعلم النفس والأنثروبولوجيا الثقافية وبعض جوانب علم الاقتصاد والعلوم السياسية ، ويشير بعض الباحثين إلى أنه ليس هناك تعريف محدد ومباشر ومتفق عليه بين كافة العلماء والباحثين حول التسمية الأفضل لهذه المجموعة من العلوم أنظر : د . علا مصطفى أنور «أزمة المنهج في العلوم الإنسانية» مجلة المسلم المعاصر المجلد ١٤ ، العدد ٥٥ - ٥٦ ، يناير - يونيو ١٩٩٠ ، ص ١١٥ - ١١٦ .

(٦) لسان العرب لابن منظور ، مادة «علم» .

(٧) كتاب التعريفات للشيخ علي بن محمد الجرجاني (بيروت : دار الكتب العلمية) ص ١٥٥ .

(٨) الراغب الأصفهاني : الدررمة إلى مكارم الشريعة (المنصورة : دار الوفاء) ص ١٧٩ ، ١٨١ .

(٩) برهان الدين الزرنوجي : تعليم المعلم (دمشق : دار ابن كثير) ص ١٣ .

(10) Jerone Rawetz «History of Science» in, *Encyclopedia Britannica* 15 th ed, 1975 Vol,16, P.366.

(١١) د . عبد الباسط محمد حسن : أصول البحث الاجتماعي ، الطبعة الثانية (القاهرة : مكتبة وهبة ، ١٩٨٣) ص ١٩ ، ٢٤ ، ٢٧ .

(12) *The Lexicon Webster Dictionary*, 1976 P: 859.

(13) George Theodorson & Achilles Theodorson, *A Modern Dictionary of Sociology* (New York: Barnes & Noble, 1969) P. 370.

(14) Jerome Ravetz, *op.cit.*, P. 366.

(15) *Ibid.*, P. 368.

(16) Albert W. Levi «History of Western Philosophy», in *Encyclopedia Britannica*, Vol, 14 P.P. 257-259.

(17) *Loc. cit.*

(18) *Ibid.*, P. 261.

(19) Jerome Ravetz, *op.cit.*, P.P. 370-371.

(20) Stephen E. Toulmin, «Philosophy of Science», in *Encyclopedia Britannica*, Vol. 16, P.378.

(21) Albert Levi, *op.cit.*, P265.

(22) *Ibid.*, P. 263.



- (23) Jerome Ravetz, *op.cit.* üP. 371.
- (24) *Ibid.*, P. 372.
- (25) Albert Levi, *op.cit.*, P.267.
- (26) Stephen Toulmin, *op.cit.*, P. 379.
- (27) Jerome Ravetz, *op.cit.*, P. 374.
- (28) Albert Levi, *op.cit.*, P. 270.
- (29) George Theodorson and Achilles Theodorson, *op.cit.*, P. 306.
- (30) Herbert Feigl. «Positivism and Logical Empiricism» in *Encyclopedia Britannica*, Vol. 14, P. 877.
- (31) Albert Levi, *op.cit.*, P. 270.
- (32) Theodorson & Theodorson, *op. cit.*, P. 307.
- (33) Herbert Feigl, *op. cit.*, P.P. 878-879,881; and, Albert Levi, P. 273.
- (34) Herbert Feigl, *op. cit.*, P. 881.
- (35) Andrew Tundor, *op. cit.*, P. 3.
- (36) Albert Levi, *op. cit.*, P.P. 272-273.
- (37) Herbert Feigl, *op. cit.*, üP. 878.
- (38) Stephen Toulmin, *op. cit.*, P. 383.
- (39) Jerome Ravitz, *op. cit.*, P. 393.
- (40) Johan Galtung, *Methodology and Ideology* (Copenhagen: Christian Ejlers, 1977) P.13.
- (41) Stanley Witkin & Shimon Gottschalk «Alternative Criteria for Theory Evaluation» *Social Service Review*, June 1988, P. 213.
- (٤٢) د . فؤاد أبو حطب ونحو وجهة إسلامية لعلم النفس، بحث مقدم إلى ندوة علم النفس : المعهد العلمي للفكر الإسلامى بالقاهرة ١٩٨٩ ، ص ص ٣٣ - ٣٤ .

الفصل الثانى

- (1) Krith Dixon. *Sociological Theory: Pretence and Possibility* (London; Rountledge & Kegan Paul 1973) P. 26.
- (2) H.J. Eysenck & S. Rachman, *The Causes and Cures of Neurosis* (London:Routledge & Krgan Paul, 1967) P.P. XI-XII.
- (3.a) George Howard «The Role of Values in the Science of Psychology» *American Psychologist*, Vol, 40. No.3, March 1985, P.259.
- (3.b) H.J. Eysenck and S. Rachman, *op. cit.*, p. XII.
- (4) Rene V. Dawis «of old Philosophies and New Klds on the Block.» *Journal of Counseling Psychology*, Vole, 31, NO.4, 1984, P.P. 467,469.
- (5) Joseph Hrdd, «Social Work's Identity Crisis». *Social Thought*, Winter 1980, P.P. 59-61.
- (6) William Reid, et al., «Recent Evaluations of Social Work: Grounds for Optimism». *Social Work*, July 1982, P.328.
- (7) Wolliam Rdd, et al., «The Effectiveness of Social Work». in E. Matilda Goldberg et al.,eds. *Evaluative Research in Social Care* (London: Heinemann, 1981) P.9.
- (8) Reid, et al, «Recent Evaluations..» *op. cit.* P.P. 329-338.
- (9) Joel Fisher «The Social Work Revolution» *Social Work*, May 1981, P. 199.
- (10) William Gordon «Social Work Rwcolution or Evolution? *Social Work*, May 1983, P.P. 181-185.
- (١١) روبرت أجروس ستانسيو : العلم في منظوره الجديد (١٩٨٤) ترجمة كمال خليلي (الكويت : المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، ١٩٨٩) ص ص ١٩ - ٢٠ .

- (12) Donold Ford «Rexaming Guiding Assumptions: Theoretical and Methodological Implications» *J. of Counseling Psychology*, Vol. 31, No. 4 1984, P.464.
 (13) As quoted by Donald Polkinghorne, «Further Extensions of Methodological Diversity for Counseling Psychology», *J. of Counseling Psychology*, Vol. 31, No. 4, 1984, P.416.
 (14) Roger Sperry «Psychology's Mentalist Paradigm and the Religion/SCIENCE Tension» *American Psychologist*. Vol 43, No 8, August 1988 P.P. 608-609.
 (15.a) Loc. cit.

(١٥) علا مصطفى أنور ، مرجع سابق ، ص ١٢١ - ١٢٣ .

(١٦) روبرت أجروس وجورج ستانيسو ، مرجع سابق .

- (17) Russell Kent & John Urry, *Social Theory As Science* (London: Routledge, 1975) P.6.
 (18) Roger Sperry, op. cit., P. 609.
 (19) Loc. cit.
 (20) Ibid., P.P. 611-612.

(٢١) روبرت أجروس ، جورج ستانيسو ، مرجع سابق ، ص ٨٦ - ٩٠ .

(٢٢) عبد الحميد الهاشمي «صنغ علم النفس بالصيغة الإسلامية» ، مقال ضمن كتاب : العلوم الطبيعية والاجتماعية من وجهة النظر الإسلامية ، إعداد د . اسماعيل الباروق ، د . عبد الله عمر نصيف ، ترجمة د . عبد الحميد الخريسي (جدة : شركة مكنتات عكاظ ، ١٩٨٤) ص ٩٦ - ٩٧ .
 (٢٣) مالك بدرى «مدن الكحول : هل يستطيع الإسلام إنقاذه ؟» مجلة المسلم المعاصر ، العدد ٣٢ أغسطس - أكتوبر ١٩٨٢) ص ١٢٩ - ١٣١ .

(٢٤) أجروس وستانيسو ، مرجع سابق ، ص ٥٨ - ٥٩ .

- (25) E.F. O'Dcherty, *Religion and Psychology*, (New York: Alba House) P.6.
 (26) Ibid P.P. 15-16.

(٢٧) أجروس وستانيسو ، مرجع سابق ، ص ٨٣ - ٨٥ .

- (28) Allen Bergin, «Relibosity and Mrintal Health» *Professional Psychology*, Vol. 14, NO. 2, 1983 P. 170.
 (29) Allen Bergin, «Psychotherapy and Religious Values» *Journal of Consulting and Clinival Psychology*, Vol. 48, NO.1, 1980, P.P. 95-105.
 (30) Martin Marty, «Social Service: Godly and Godless», *Social Service Review*. Dec, 1980, P. 470.
 (31) Joseph Hae, op. cit., P. 62.
 (32) Herbert Strup «The Common Predicament of Religion and Social Work» *Social Work* April 1962, P. 92.
 (33) Frank Loewenberg, *Religion and Social Work Practices in Contemporary American Society* (New York, Columbia University fpress, 1988) P.7.
 (34) Martin Marty, op.cit., P.P. 463-465.
 (35) Sue Spencer, «religious and Spiritual Factors in Social Casework Practice» *Social Casework*, 38, Dec, 1957, P. 520.
 (36) James Dudley and chava Helfgott «Exploring a Place for Spirituality in Social Work Curriculum», *Journal of Social Work Education*, Fall 1990, P.291.
 (37) Edward Canda «Religious Content in Social Work Education: A Comparative Approach». *Journal of Social Work Education*, Winter 1989, P.P. 36-45.
 (38) Edward Canda «Spirituality, Religious Diversity, and Social Work Practices» *Social Casework*, April 1988, P. 28: See also: James Midgley et al, «Social Work, Religion, and the Global Challenge

- of Fundamentalism» *International Social Work* Vol. 32. 1989. P. 276.
- (٣٩) محمد أمزيان «تلازم الموضوعية والمعية في الميتودولوجيا الإسلامية، ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي - قسنطينة - الجزائر سبتمبر ١٩٨٩، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ص ١.
- (40) Alvin Gouldner «Anti-Minotaur: The Myth of a Value-Free Sociology», in, *For Sociology: Renewal and Critique in Sociology Today*, Penguin Books, 1973.
- (٤١) يمكن الرجوع لتفصيلات تلك الظروف في مقال جولدنر ص ٦ - ١١.
- (42) Gouldner, op. cit., P.P. 20-21.
- (٤٣) محمد أمزيان، مرجع سابق، ص ٦ - ٨.
- (٤٤) المرجع السابق ص ٢٠.
- (٤٥) د. إسماعيل الفاروق «صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية» مجلة المسلم المعاصر، العدد ٢٠، ١٤٠٠هـ، ص ٣٤.
- (٤٦) نفس الموضوع السابق.
- (47) A. Rashid Moten «Islamization of Knowledge: Methodology of Research in Political Science» *American Journal of Islamic Social Sciences*, Vol, 7, No 2, 1990 P. 170.
- (48) William Goode and Paul Hatt, *Methods in Social Research* (New York: Mc Graw-Hill, 1952) P. 20.
- (٤٩) أجروس وستانسو، مرجع سابق، ص ٩٧ - ١٠١.
- (50) Stanly Strong «Reflections on Human Nature, Science, and Progress in Counseling Psychology», *Journal of Counseling Psychology*, Vol. 31, No. 4, P 471.
- (٥١) علا مصطفى أنور، مرجع سابق، ص ١٢٢.
- (٥٢) محمد أمزيان: مرجع سابق، ص ١٥.
- (٥٣) إسماعيل الفاروق «صياغة العلوم...»، مرجع سابق ص ٣٦ - ٣٧، مع مراجعة على النص كما أورده الفاروق ونضيف، مرجع سابق، ص ٣٢ - ٣٣.
- (54) Howard Goldstein «The Neglected Moral Ling in Social Work Practices», *Social Work*, May-June, 1987, P. 182.
- (55) Colin Pella «Research Paradigms in Social Work: From Stalemate to Creative Synthesis» *Social Service Review*, March 1988, P.P. 4-11.
- (56) Witkin & Gottschalk, op. cit., P.P. 211-222.
- (٥٧) إسماعيل الفاروق «أسلمة المعرفة، المسلم المعاصر العدد ٣٢، ١٤٠٢هـ: ص ١٧ - ١٨.

